Wilhelm Diltheys Philosophie der Geschichte.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der Philosophischen Fakultät

der Albert-Ludwigs-Universität

zu Freiburg i. Br.

vorgelegt

von

Nina Baring

aus Leipzig.

1936

Hermann Prinz, Bückeburg.

Referent: Prof. Dr. Heidegger
Korreferent: Prof. Dr. Honecker
Tag der mündlichen Prüfung: 23. Juli 1934.

Wilhelm Diltheys

Philosophie der Geschichte.

Inaugural-Dissertation
zur
Erlangung der Doktorwürde
der Philosophischen Fakultät
der Albert-Ludwigs-Universität
zu Freiburg i.Br.

vorgelegt
von

Nina B a r i n g
aus Leipzig.

1936

Herm. Prinz, Bückeburg.

Referent: Prof. Dr. Heidegger

Korreferent: Prof. Dr. Honecker

Tag der mündlichen Prüfung: 23. Juli 1934.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

M e i n e m l i e b e n V a t e r .

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41543125_0117

Vorbemerkung.

Der Plan zu der vorliegenden Arbeit entstand bei der Beschäftigung mit Martin Heideggers „Sein und Zeit".

Im 5. Kapitel des II. Abschnitts der Daseinsanalytik befindet sich dort die Analyse des Bezuges von Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit; in ihr legt Heidegger den Zusammenhang seiner Exposition des Problems der Geschichtlichkeit mit den Forschungen W. Diltheys und den Ideen des Grafen Yorck dar und weist dabei nachdrücklich hin auf die Notwendigkeit einer Aneignung der Diltheyschen Forschungen in „Stätigkeit und Konkretion grundsätzlicher Auseinandersetzung". (Sein und Zeit, S.398). Als Beitrag zur Lösung dieser Aufgabe ist die nachfolgende Abhandlung gedacht. Sie soll Diltheys philosophische Intention: den Lebenszusammenhang als einen geschichtlichen zu verstehen, in ihren beiden Grundlinien aufzeigen und zugleich dartun, inwiefern es Dilthey nicht gelang, „die Frage nach dem Zusammenhang des Lebens in die Gestalt eines ontologisch gegründeten Problems zu bringen" (Dazu: Sein und Zeit, S.390).

Die Auseinandersetzung mit Dilthey wurde also unternommen im Hinblick auf das Werk Heideggers, dem sie in der Grundhaltung des Philosophierens soviel verdankt, daß der Nachweis von Beziehungen im einzelnen sich erübrigte.

Unternommen aber zugleich in der Überzeugung, daß Dilthey, für den philosophieren leben und leben philosophieren war, der deutschen Philosophie in Wahrheit den Weg gebahnt hat zu einer echten Philosophie der Geschichte.

Übersicht.

Wilhelm Diltheys Philosophie der Geschichte.

Seite

Vorwort: Diltheys Plan einer Erneuerung der Philosophie durch die Erfassung der Wirklichkeit des Menschen in der Geschichte 1

I. Teil.

Die Realität der geistigen Welt und die philosophische Lehre vom Menschen. 8

Einleitung: Geisteswissenschaften und Geschichte als Ansatzstellen für ihre Durchführung 8

Kapitel 1. Die wissenschaftstheoretische Fragestellung: Strukturpsychologie und Anthropologie als Grundwissenschaft vom Menschen 30

A. Diltheys Stellung zur Erkenntnislehre Kants und zum Positivismus 33

B. Wesen und Aufgabe der Grundwissenschaft vom Menschen 40

C. Die Bestimmung der Geschichtlichkeit des Menschen im Rahmen der Strukturpsychologie. (Die historische Wirklichkeit und das historische Bewußtsein des Menschen.) 50

a. Der Begriff der historischen Wirklichkeit. (Der Mensch als Objekt der Geschichte.) . . . 50

aa. Gesellschaft und Individuum. 52

bb. Gemeinsame Menschennatur und geschichtliche Individualität. 55

cc. Welt und Selbst 58

b. Der Begriff des historischen Bewußtseins. (Der Mensch als Subjekt der Geschichte.) . . 61

aa. Leben und Bewußtsein. 61

bb. Empirisches Bewußtsein und theoretisches Bewußtsein. 63

Seite
cc. Historisches Bewußtsein und metaphysisches Bewußtsein 67
D. Die Bedeutung der wissenschaftstheoretischen Fragestellung für die Möglichkeit einer Philosophie der Geschichte 71
Kapitel 2. Die lebensphilosophische Fragestellung: Die Hermeneutik des geschichtlichen Lebens als Philosophie vom Menschen 76
A. Diltheys Stellung zur Metaphysik 76
B. Wesen und Aufgabe der Philosophie vom Menschen 80
C. Die Bestimmung der Geschichtlichkeit des Menschen im Rahmen der Hermeneutik des geschichtlichen Lebens 100
a. Der Begriff der historischen Wirklichkeit. 100
aa. Gesellschaft und Individuum. 100
bb. Gemeinsame Menschennatur und geschichtliche Individualität. 100
cc. Welt und Selbst 103
b. Der Begriff des historischen Bewußtseins. . 105
aa. Leben und Bewußtsein. 105
bb. Empirisches Bewußtsein und theoretisches Bewußtsein. 107
cc. Historisches Bewußtsein und metaphysisches Bewußtsein 109
D. Die Bedeutung der lebensphilosophischen Fragestellung für die Möglichkeit einer Philosophie der Geschichte 111

II. T e i l.

Diltheys Methodenlehre und das Ziel der philosophischen Selbstbesinnung 116
Kapitel 1. Die Schwierigkeiten im Erkenntnisprozeß 116
A. Die Antinomien zwischen Leben und Denken. . 116
B. Der Zirkel der Begriffsbildung 119
C. Das Verhältnis von Relativität und Allgemeingültigkeit in der philosophischen Erkenntnis 120

Seite

Kapitel 2. Die Methoden der Erkenntnis. . . . 125
A. Die Ablehnung naturwissenschaftlicher und geschichtsphilosophischer Methoden und die Forderung eines historisch-systematischen Verfahrens 125
B. Die Verfahrensweisen der historisch-systematischen Methode. 128
a. Das psychologische Verfahren der zergliedernden Beschreibung 128
b. Das hermeneutische Verfahren des nacherlebenden Verstehens 131
C. Der Bezug von Leben und Denken als methodisches Problem 134
Kapitel 3. Philosophische Selbstbesinnung als inneres Ziel der Philosophie . . . 138
A. Philosophische Selbstbesinnung als Methode und Gegenstand der Philosophie 138
B. Die Forderung einer philosophischen Selbstbesinnung als Antwort Diltheys auf die Frage nach der Möglichkeit einer systematischen Philosophie als Philosophie der Geschichte 142
C. Kritische Erörterung der Möglichkeit der Durchführung der philosophischen Selbstbesinnung über sich selbst 144

Literatur.

1. Wilhelm Diltheys Gesammelte Schriften, Bd.I-VIII.
2. Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg.
3. Martin Heidegger, Sein und Zeit.
4. Max Scheler, Abhandlungen und Aufsätze.
5. Georg Misch, Lebensphilosophie und Phänomenologie.
6. Kenzo Katsube, Wilhelm Diltheys Methode der Lebensphilosophie.

Dissertationen.

1. Bonaventura Schaidnagl, Diltheys Verhältnis zur Geschichte. (Diss. Berlin 1927).
2. Hans Sommerfeld, Wilhelm Dilthey und der Positivismus. (Diss. Berlin 1926).
3. Ludwig Landgrebe, Wilhelm Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften (Diss. Freiburg 1928).

Abkürzungen.

1. „Einleitung": - Einleitung in die Geisteswissenschaften.
2. „Ideen": - Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie.
3. „Beiträge": - Beiträge zum Studium der Individualität.
4. „Aufbau": - Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften.

Vorwort.

Diltheys Plan einer Erneuerung der Philosophie durch die Erfassung der Wirklichkeit des Menschen in der Geschichte.

Im Jahre 1886 schrieb Friedrich Nietzsche in Sils-Maria einen Rückblick auf die Zeit der Entstehung seiner „Geburt der Tragödie" und nannte ihn den „Versuch einer Selbstkritik". In dieser Nachrede als Vorrede zu seinem Frühwerk stehen die Worte: „Was ich damals zu fassen bekam, etwas Furchtbares und Gefährliches, ein Problem mit Hörnern, nicht gerade ein Stier notwendig, jedenfalls ein n e u e s Problem: heute würde ich sagen, daß es das P r o b l e m d e r W i s s e n s c h a f t selbst war - Wissenschaft zum ersten Male als problematisch, als fragwürdig gefaßt". Die Frage der Wissenschaft also war nach Nietzsches eigener Überzeugung das Problem, das ihn zur schöpferischen philosophischen Arbeit getrieben hatte, - zu einer Zeit, als die Welt ringsumher erfüllt war vom Jubel über den Fortschritt und Aufschwung der Wissenschaften und die Erfolge wissenschaftlicher Arbeit auf allen Gebieten des Geistes. Schon damals stand Nietzsche also als ein Einsamer und Einsiedler im Kampfe gegen die geistigen Mächte seines Jahrhunderts, und doch besaß er unter den Zeitgenossen einen Mitkämpfer, der - in seiner begrenzteren und vorsichtigeren Art - durch dasselbe Problem beunruhigt und zum philosophischen Denken aufgerufen worden war : W i l h e l m D i l t h e y . In den Jahren, als Nietzsche die „Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik" schrieb, war Wilhelm Dilthey mit der „Einleitung in die Geisteswissenschaften" beschäftigt und versuchte, jeden Bestandteil des

gegenwärtigen abstrakten wissenschaftlichen Denkens an die ganze Menschennatur zu halten, wie Erfahrung, Studium der Sprache und der Geschichte sie erweisen und ihren Zusammenhang zu finden". (I, Vorrede S. XVIII). Das Problem der Wissenschaft und in eins damit der überlieferten wissenschaftlichen Philosophie erfüllte also von Anfang an auch das philosophische Denken Diltheys und führte ihn - wie Nietzsche - dazu, aus den Bahnen der überlieferten Philosophie auszubrechen und eine neue ursprünglichere Art des Philosophierens zu suchen, die eine Erkenntnis des Lebens und der Wirklichkeit selber schaffen sollte. „Der letzte Philosoph - es können ganze Generationen sein. Er hat nur zum Leben zu helfen", sagt Nietzsche in den siebziger Jahren, und Dilthey formuliert zur selben Zeit: „Der Grundgedanke meiner Philosophie ist, daß bisher noch niemals die ganze, volle, unverstümmelte Erfahrung dem Philosophieren zugrunde gelegt ist worden, mithin noch niemals die ganze und volle Wirklichkeit". (VIII, 175). Leben, Wirklichkeit, Erfahrung und ganze Menschennatur - in der Ausrichtung auf diese Realitäten sahen Nietzsche wie Dilthey die Möglichkeit eines neuen und echten Philosophierens; eines Philosophierens, mit dem Nietzsche die „Illusionen" seiner fortschrittsgläubigen Zeitgenossen enthüllen und Dilthey die „schimmernden Zauberschlösser wissenschaftlicher Einbildungskraft" zerstören wollte - jeder im Ausmaße seiner Kraft.

Um dieser philosophischen Intentionen willen - dem Ausgang vom Problem der Wissenschaft und der Hinwendung des philosophischen Denkens zur Realität des Lebens gehört Dilthey in der Tat an die Seite Nietzsches, wie weit er auch sonst von ihm entfernt war; und um ihretwillen haben wir die Berechtigung, von einem eigentlichen und echten Philosophieren bei ihm zu sprechen. Diese Überzeugung ist der Leitgedanke aller nachfolgenden Untersuchungen, und von dieser Basis aus soll der Versuch unternommen werden, das philosophische Werk Diltheys als Ganzheit

aufzufassen und seine Grundzüge zu bestimmen. Wie kann das geschehen?

Seit das Gesamtwerk Diltheys uns zugänglich geworden ist, sind mancherlei Ansätze gemacht, ein Verständnis seiner Philosophie zu gewinnen. Zu diesem Zweck hat man jeweils einzelne wesentliche Probleme aus seinen systematischen Arbeiten herausgegriffen und in ihrer philosophischen Bedeutung dargelegt : etwa das Problem des Erkennens oder den Strukturbegriff, das Realitätsproblem oder Diltheys Verhältnis zur Geschichte, Dilthey und die Romantik oder Dilthey und den Positivismus, das Erlebnis in der Philosophie Diltheys oder den Begriff des Verstehens. Alle diese Untersuchungen vermitteln nur Einzelansichten des Diltheyschen Werkes und treffen das Zentrum seiner Fragestellung nicht; um dieses Ziel aber handelt es sich für uns. Es soll hier nicht den mannigfachen Analysen einzelner Probleme ein neues Kapitel hinzugefügt, sondern der Versuch unternommen werden, in der Unübersichtlichkeit und Vielfalt der Gedankengänge stetig durchlaufende Grundlinien zu erkennen; d.h. also das systematische Werk Diltheys zum ersten Male wirklich als Einheit zu sehen.

Ist das aber nicht ein aussichtsloses Unternehmen? Ist nicht die gesamte Arbeit Diltheys Fragment geblieben? Verhinderte nicht die allzu große Vorsicht und Genauigkeit des Prüfens immer wieder eine radikale Fragestellung? Haben nicht Pläne und Theorien dauernd gewechselt? Führt nicht Diltheys Weg rastlos hin und her zwischen den verschiedensten Problemen : zwischen Grundlegung der Geisteswissenschaften und Kritik der historischen Vernunft, Erkenntnistheorie und Anthropologie, Realpsychologie und Erfahrungsphilosophie, Hermeneutik des geschichtlichen Lebens und philosophischer Selbstbesinnung?

Dieser Einwand ist völlig berechtigt, und doch darf die Behauptung aufrecht erhalten werden, daß es eine einheitliche Grundrichtung im Philosophieren

Diltheys gibt, die zunächst und vorläufig bezeichnet werden kann als die Richtung auf die Erfassung der Wirklichkeit des Menschen in der Geschichte oder der „ganzen Menschennatur" - nach dem eingangs erwähnten Wort aus der Vorrede zur Einleitung in die Geisteswissenschaften, - und die thematisch zu bestimmen ist als die Intention zur Verwirklichung einer P h i l o s o p h i e d e r G e s c h i c h t e .

In der Absicht einer Erhellung dieses Grundgedankens soll also unsere Analyse der systematischen Arbeiten Diltheys vorgenommen werden. Doch taucht schon eine weitere Frage auf: warum wurde diese ursprüngliche philosophische Absicht Diltheys nicht durchgeführt? Wenn es diese einheitliche Grundtendenz im Gesamtwerk gibt - warum dann die Uneinheitlichkeit und Unabgeschlossenheit aller seiner systematischen Versuche? Warum gelang die Ausbildung der neuen Philosophie nicht? Die Antwort auf diese Frage ergibt sich aus der Feststellung, daß neben der eigentlich philosophischen Intention eine zweite Linie im Philosophieren Diltheys aufweisbar ist, die die Ausführung der ersteren immer von neuem hinderte: die Tendenz auf Realisierung einer neuen Wissenschaftstheorie. Wir haben in der Philosophie Diltheys das sonderbare Phänomen vor uns, daß dasselbe Problem, durch das er zum echten und schöpferischen Denken geführt wurde, ihn zugleich an der Verwirklichung dieser ursprünglichen Absicht hinderte: die Tatsache der Wissenschaft. Neben der Richtung auf Verwirklichung einer Philosophie des geschichtlichen Lebens steht die Absicht auf Begründung einer neuen Wissenschaftstheorie; zwischen diesen beiden Möglichkeiten spielt sich das Ringen Diltheys um Erneuerung der Philosophie ab, und aus ihnen beiden müssen die Ergebnisse seiner systematischen Bemühungen verstanden werden - in klarer Erkenntnis aller Unzulänglichkeiten und Mängel und zugleich voller Ehrfurcht vor dem echten philosophischen Antrieb im Werke des nur von seiner Aufgabe

erfüllten Denkers, von dem Max Scheler die schönen Worte sagt: „Dilthey sah nur wie von ferne einen neuen Sinn und eine neue Verantwortlichkeit für das, was im Erleben „selbstgegeben" ist und doch als Ewiges und Absolutes, d.h. als „Wesen", und was auch für mögliches Nacherleben noch „Maß" ist, aufsteigen. Er sah es und fühlte es - als seine geheimste Sache. Zu folgen vermochte er nicht, - der schon zu alte, zu viel wissende, der durch sein vieles und tiefes Nachdenken zu skeptisch gewordene Mann. Aber er förderte es, wo er es nur vermochte und starb auch nach äußeren Umständen so heimlich und verborgen - und so einsam, - wie er in der Tiefe stets gelebt hatte, - mit einem Blick, der über das viele schöne Große hinwegeilte, das er noch zu sagen hatte". (Abhandl. und Aufs. S.184).

In welcher Weise läßt sich nun aber die Durchführung unseres Leitgedankens bewerkstelligen? Wie ist die Gefahr zu vermeiden, daß Konstruktion und Willkür an die Stelle einer wirklichen Befragung Diltheys treten? Wie kann der Nachweis erbracht werden, daß es sich in der philosophischen Arbeit Diltheys tatsächlich um die Zusammengehörigkeit und Einheit der beiden Grundrichtungen unter dem Vorrang der eigentlich philosophischen Intention handelt?

Die erste Gewähr für den Ausschluß etwaiger subjektiver Interpretationen liegt in der Art der Fragestellung selber, sofern das Problem der Philosophie als solches bei Dilthey untersucht werden soll; dadurch wird es möglich, Ursprung und Wurzel aller einzelnen Problembereiche aufzudecken. Dieses Ziel kann aber nur erreicht werden, wenn wir den philosophischen Weg Diltheys wirklich nachvollziehen, und d.h. jeder einzelne Schritt im Gang unserer Erörterungen muß ausgewiesen und begründet werden aus den Darlegungen Diltheys selber und ihrer Entwicklung von den Schriften der Frühzeit bis zu den Fragmenten des späten Alters. In diesem methodischen Vorhaben der ständigen inneren Verklammerung

von systematischer Aussage und historischer Begründung liegt die andere Gewähr für den Ausschluß von Willkür und Konstruktion aus unseren Untersuchungen.

Bei diesen Voraussetzungen wird folgender Aufbau notwendig: die Analyse beginnt mit dem Problem, das für Dilthey Anlaß und Ausgangspunkt seines Philosophierens überhaupt war, dem Problem der Wissenschaft; genauer der Frage nach Wesen und Eigenart der neuen wissenschaftlichen Mächte seiner Zeit: Geisteswissenschaften und Universalgeschichte. Es ist in strengen Einzelanalysen festzustellen, welche Bedeutung diese wissenschaftlichen Gegebenheiten für Dilthey jeweils hatten, welche Wandlungen ihre Begriffe im Laufe der Zeit durchgemacht haben, und inwiefern sie Ansatzstellen für seine systematischen Versuche waren. An diese Erörterungen schließt sich sodann die Darstellung der philosophischen Theorien selber an, sowie die Analyse ihrer Aufgaben und Ergebnisse; und den Inhalt des zweiten Hauptabschnittes wird die Beschreibung der Methoden bilden, die Dilthey zu ihrer Durchführung anwandte. Vollendet und zur Einheit zusammengefaßt werden jedoch alle diese Gedankengänge erst durch den Aufweis eines letzten grundlegenden Begriffs, der zwar bei Dilthey explizit nur gelegentlich verwendet wird, der aber den entscheidenden Anstoß hätte geben können zur Überwindung alles überlieferten Ballastes und zur vollkommenen Durchführung der erstrebten neuen und wahrhaften Philosophie: durch den Aufweis des Begriffs der philosophischen Selbstbesinnung. In ihm, der schon in der „Einleitung in die Geisteswissenschaften" programmatisch auftaucht und noch in den letzten Fragmenten vorkommt, haben wir den Beweis für die ursprüngliche Echtheit des Diltheyschen Philosophierens, die äußerste Realität, zu der er vorstieß in philosophischem Sinne und die letzte Antwort auf die Frage nach der Möglichkeit einer Philosophie der Geschichte.

So geht der Gang unserer Erörterungen von außen

nach innen: von den Voraussetzungen für die philosophische Arbeit Diltheys zum Zentrum dieser Arbeit selber, damit der „Grundgedanke seiner Philosophie" dort endlich in voller Klarheit sichtbar werde.

I. Teil.

Die Realität der geistigen Welt und die philosophische Lehre vom Menschen.

Einleitung.

Geisteswissenschaften und Geschichte als Ansatzstellen für ihre Durchführung.

Die großen neuen Realitäten im Gebiete des Geistes und der Wissenschaft, durch die Dilthey am Beginn seines Weges dazu geführt wurde, neue Bahnen des Philosophierens zu suchen, waren Geisteswissenschaften und Geschichte. Geisteswissenschaften und Geschichte müssen darum zunächst von uns in ihrem Wesen aufgeklärt und in ihrem Verhältnis zu einander bestimmt werden, wenn ein Zugang zur Philosophie Diltheys gefunden werden soll. Was bedeutet also die Tatsache der Geisteswissenschaften für Dilthey?

Die Geisteswissenschaften sind der wissenschaftlich-systematische Ausdruck der Gegebenheiten der gesellschaftlich-geschichtlichen Wirklichkeit. In diesem Sinne waren sie im 19. Jahrhundert als eigener Bezirk der wissenschaftlichen Forschung entdeckt, und damit war die Geschichte neben den Naturwissenschaften zur eigenständigen Wissenschaft geworden. Vorher hatte „Weltgeschichte" nur Bedeutung gehabt als Ansammlung interessanter Geschehnisse und vorbildlicher Taten; jetzt wurde sie zur selbständigen gültigen Wissenschaft, die sich in die beiden Stämme der Geisteswissenschaften und der Universalgeschichte aufgliederte. In ihnen fand Dilthey die eigentliche Wirklichkeit des Menschen,

darum konnte nach seiner Überzeugung jede echte Philosophie nur eine Philosophie der Geschichte sein.

Wie aber fand nun Dilthey die neuen geschichtlichen Wissenschaften vor? Sie standen ohne Verbindung neben einander, und nirgends gab es ein gemeinsames Fundament; Fülle des Stoffs und Vielfältigkeit des Materials verhinderten jede Einheit der Gesamtarbeit. Aus dieser Situation mußte also ein Ausweg geschaffen werden. Dilthey suchte ihn in einer neuen Lehre vom Menschen, die für die Forschungen der Geisteswissenschaften einen tragfähigen Boden schuf und ihnen außerdem ein einheitliches Ergebnis garantierte. Eine Lehre vom Menschen also, die gewonnen wurde aufgrund der Realität der neuen Wissenschaften und zugleich zu ihrer Begründung und Zusammenfassung dienen konnte. Diese Intention zu verwirklichen, schrieb Dilthey die ersten systematischen Arbeiten; sie beschäftigte ihn auch noch am Ende seines Lebens. In diesem Sinne sagt er rückblickend von der eigenen Entwicklung und Arbeit: „Kam von geschichtlichen Studien zur Philosophie und stellte mir die Aufgabe, gegenüber dem Übergewicht der Naturwissenschaften innerhalb der philosophischen Gedankenbildung die Selbständigkeit der Geisteswissenschaften und die Tragweite der in ihnen entwickelten Erkenntnisse für die Philosophie zur Geltung zu bringen". (VIII, 180).

Die philosophische Arbeit Diltheys setzt also ein bei den Geisteswissenschaften; darum muß auch unsere Analyse mit ihnen beginnen, und wir fragen zunächst: was bedeutet für Dilthey der Begriff der Geisteswissenschaften?

Die Geisteswissenschaften als systematischer Ausdruck der Geschichte.

Der Versuch, den Begriff der Geisteswissenschaften zu klären, stößt sofort auf eine Schwierigkeit: es ist einer von den Grundbegriffen, die im Fortgang der Arbeiten Diltheys erhebliche Wandlungen durchgemacht haben, entsprechend der eingangs erwähnten

Gesamtentwicklung der Problematik überhaupt, einer Entwicklung vom wissenschaftstheoretischen zum eigentlich philosophischen Denken. Schon bei der ersten Darstellung der einzelnen Begriffe wird sich zeigen, daß Dilthey in den Frühschriften nicht wirklich über die Haltung der Erkenntnistheorie herausgekommen ist, gegen die er sich ausdrücklich von Anfang an wendete, sondern erst in den Fragmenten der Spätzeit zu einer eigentlich philosophischen Problembehandlung kam. Diese Entwicklung ist also klar festzustellen, aber von Dilthey garnicht in ihrer Bedeutung erkannt; daraus erklärt es sich, daß er die erkenntnistheoretische Fragestellung bis zum Schluß neben der anderen beibehielt.

Diese Zwiespältigkeit und Unsicherheit findet sich also auch im Begriff der Geisteswissenschaften, der bald im Bereich des Erkenntnistheoretischen seine Bestimmung erfährt, bald unter eigentlich philosophischem Gesichtspunkt aufgefaßt wird. Zu Beginn seiner Untersuchungen spricht Dilthey noch garnicht durchweg von „Geisteswissenschaften", sondern braucht dafür die Bezeichnung der „Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat" oder der „moralisch-politischen Wissenschaften". Das ist vor allem in dem Aufsatz von 1875 der Fall, der sich zuerst mit diesem Thema beschäftigt. Damals war Dilthey offensichtlich noch stark von den naturwissenschaftlichen Theorien seiner Zeit abhängig, die das Wesen des Menschen aufgrund von Naturgesetzen bestimmen wollten. Zwar sucht er grade die Eigenwirklichkeit der Geisteswissenschaften zu beweisen; aber die Vorstellungen, die er von „Wissenschaft" überhaupt hat, sind die der Naturwissenschaft. Zwar sagt er ausdrücklich: „Der Zusammenhang der Geisteswissenschaften sei nicht analog der Gliederung der Naturerkenntnis, kein Ganzes von einer logischen Konstitution, sondern ein geschichtlich gewachsener Zusammenhang", aber er legt doch selber einen positivistischen Maßstab an; denn auch bei ihm soll Geschichte eine „objektiv strenge"

Wissenschaft sein, für die er eine neue „Logik" schaffen will. Die Angleichung an das Ideal der Naturwissenschaften zeigt sich weiter in der Übernahme des Begriffs der „moralisch-politischen Wissenschaften aus der Fachsprache der Soziologie seiner Zeit, die auf rein naturwissenschaftlicher Grundlage arbeitete. Inhaltlich äußert sich die Angleichung darin, daß Dilthey davon spricht, er wolle das Problem des „Kausalzusammenhanges" in der Geschichte der moralisch-politischen Wissenschaften behandeln und das „kausal-erklärende" Verfahren zum Aufbau seiner Grundwissenschaft verwenden. (Zit.bei M i s c h, Vorrede zu Bd.V,LI). Hier überträgt also Dilthey den in die Naturwissenschaft gehörigen Kausalgedanken unmittelbar auf die Geisteswissenschaften. In Verbindung damit wendet er außerdem den Begriff des „Fortschritts" auf die Geisteswissenschaften an; nach der Formulierung der Frühzeit bilden die Geisteswissenschaften einen Zusammenhang, der auf immer größere Vervollkommnung hin angelegt ist. Das ganze geistige Reich erweist sich als ein „aufsteigender Stufengang", (V,35), dessen Erhellung und Grundlegung die Geschichte der moralisch-politischen Wissenschaften zu leisten hat. Weiterhin gehört der Begriff der Kontinuität in diesen Zusammenhang; die Annahme eines unaufhörlichen Fortschritts in den Wissenschaften setzt voraus, daß Kontinuität in der Geschichte herrsche. Nach Diltheys Auffassung schreiten die Entdeckungen der Wissenschaften kontinuierlich fort, höchstens auf kurze Zeit durch politische Ereignisse unterbrochen; ihre Wahrheiten summieren sich durch andauernde Forschung und werden in jeder Generation weiter vermehrt. Sie haben den Charakter völliger Übertragbarkeit: „Vorstellungen und Begriffe lassen sich von dem Denker, welcher eine Wahrheit gefunden hat, auf denjenigen übertragen, dessen Fassungskraft der Aufgabe des Verständnisses derselben angemessen ist". (V,38). Wahrheit und Erkenntnis werden hier also noch ganz massiv verstanden als

kompakte Tatbestände, die sich vorfinden im geistigen Besitz eines Denkers und von ihm weitergereicht werden an die nächste Generation.

Im grundlegenden systematischen Werk der Frühzeit, der „Einleitung in die Geisteswissenschaften", läßt Dilthey Wesen, Ziel und Entstehung der Geisteswissenschaften selber in philosophischem Sinne noch ununtersucht; er nimmt sie als Vorhandenes, als reale Gegebenheit, eben als wissenschaftlichen Ausdruck der gesellschaftlich-geschichtlichen Wirklichkeit, die er gegen die hypothetische Wirklichkeit der Naturwissenschaften abgrenzt. In der Spätzeit dagegen finden sich Partien, wo die Untersuchungen eine ganz andere Tiefendimension erreichen, wo also auch der Sinn des Begriffs der Geisteswissenschaften sich ändert. Hier ist nicht mehr von realen Gegebenheiten die Rede, die in den Geisteswissenschaften erforscht werden sollen, sondern von „Objektivationen des Lebens", die ihren Gegenstand bilden. Die Auffassung der Geisteswissenschaften hat sich gewandelt von ihrer Charakterisierung als begrifflichen Zusammenhangs der gesellschaftlich-geschichtlichen Wirklichkeit zu ihrer Bestimmung als Wissenschaften von den Objektivationen des Lebens, - was bedeutet diese Wandlung?

Zunächst läßt sich feststellen, - wie schon angedeutet, - daß Begriff und Wesen der Geisteswissenschaften selber jetzt Gegenstand der Erörterung geworden sind; während sich Dilthey in der Frühzeit einfach mit der Aufzählung der realen Gegenstände begnügte, die in ihnen zur Behandlung kommen, bemüht er sich hier um eine philosophische Definition ihres Wesens. Das ist nicht Zufall. Der Begriff der Geisteswissenschaften richtet sich nach den Gegenständen, die in ihnen erforscht werden. Sind diese Gegenstände zwar geistiger Art, aber doch noch konkret aufgefaßte „Tatbestände", dann entspricht ihnen auch ein Begriff von Wissenschaft als von etwas Vorhandenem; werden die Gegenstände philosophisch verstanden, so wird mit dieser Interpretation auch

der bisherige Wissenschaftsbegriff fragwürdig und bedarf einer Erörterung. Dilthey hat in den Altersfragmenten eine solche mehrfach versucht, ohne zu einem Abschluß zu kommen. So formuliert er den Begriff der Geisteswissenschaften mehr programmatisch, als daß er eine inhaltliche Bestimmung gibt, im „Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften": „So ist auch der Begriff der Geisteswissenschaften nach dem Umfang der Erscheinungen, der unter sie fällt, bestimmt durch die Objektivation des Lebens in der äußeren Welt". (VII,148). Oder in anderer Fassung heißt es, daß „alles, worin sich der Geist objektiviert hat, in den Umkreis der Geisteswissenschaften fällt".(VII,148).

Für ein rechtes Verständnis des Wesens und Begriffs der Geisteswissenschaften muß also die jeweilige Auffassung ihrer Gegenstände geklärt werden. Welchen Inhalt haben die Subjekte der Geisteswissenschaften, sofern sie Tatbestände der gesellschaftlich-geschichtlichen Wirklichkeit bezeichnen, welchen Inhalt haben sie, sofern sie „Träger des Lebens" sind? (VII,134). Dilthey selbst hat systematische Untersuchungen dieser Art niemals vorgenommen; darum ist es notwendig, die Wandlung der Auffassung an einzelnen grundlegenden Subjekt-Begriffen paradigmatisch aufzuzeigen und vielleicht die Unterschiede hier und da schärfer zu betonen, als es nach dem unmittelbaren Eindruck der Schriften erforderlich erscheint. Nur wenn alle Residuen aus der Frühzeit in den späten Arbeiten als solche erkannt und ausgeschieden sind, läßt sich die Hauptrichtung des Diltheyschen Philosophierens wirklich feststellen.

Welches sind also die entscheidend wichtigen Subjekte der Geisteswissenschaften? Was wird von ihnen ausgesagt?

Ausgangspunkt aller Begriffsbildung ist für Dilthey die gesellschaftlich-geschichtliche Wirklichkeit; in ihr finden sich darum auch die Gegenstände der Geisteswissenschaften, die prinzipiell

alles menschliche Wesen umfassen von der flüchtigen Gebärde des Individuums bis zur Menschheit im ganzen, die aber zentriert sind in einigen Grundgegebenheiten der geistigen Welt: den Systemen der Kultur und den Organisationen der Gesellschaft, Nation und Zeitalter, Generation und Epoche, - den eigentlichen Subjekten geisteswissenschaftlicher Forschung. Ihnen eignet der besondere Charakter, daß sie sowohl Realitäten der historischen Wirklichkeit wie systematische Begriffe sind, - entsprechend der Diltheyschen Grundüberzeugung, wonach keine Begriffe gebildet werden dürfen, die vom Leben getrennte Abstraktionen sind. Ihre Eigentümlichkeit besteht darin, daß in ihnen empirisch-gehaltliche Bestandteile mit begrifflichen Elementen verbunden sind, deren Ursprung nicht im Verstand, sondern im Leben selber liegt. Durch diesen Doppelcharakter entsteht die Lebendigkeit der Diltheyschen Begriffe, aber auch ihre Undurchsichtigkeit und mangelnde Präzision. Wir fragen also zunächst: Was sind die Systeme der K u l t u r , was sind die Organisationen der Gesellschaft?

Nach Diltheys Überzeugung gibt es eine wahrhafte Erkenntnis des menschlichen Seelen- und Geisteslebens nur dann, wenn der Blick des Forschers zu den eigentlichen Wirklichkeiten des Zusammenlebens vordringt und aus ihnen seine Begriffe ableitet. Statt dessen wurden in der überlieferten Wissenschaft Kunst, Religion, Wissenschaft, Staat und Gesellschaft als für sich bestehende isolierte Tatbestände aufgefaßt und damit zu „abstrakten Wesenheiten" gemacht. (I,42). Sie müssen aus und in dem ursprünglichen Miteinander der Menschen verstanden werden; das aber sind die Kultursysteme und Organisationen, - der Wurzelboden für jede Leistung geistiger Art. Diese Systeme und Verbände werden von Dilthey anfangs als Zweckverbände oder Zweckzusammenhänge bezeichnet, die durch ihren Ursprung in der gemeinsamen Menschennatur unabhängig sind vom Wirken der einzelnen Individuen, aber doch jeweils

von ihnen und ihrem Lebensreichtum getragen werden. Ihre Ziele und Zwecke verwirklichen sich sowohl in der Wechselwirkung Vieler, wie im Schaffen Einzelner, ganz gleich ob der Zweck in einer künstlerischen Leistung, einer sittlichen Handlung oder einem religiösen Tun besteht. So verstanden sind also Kunst, Religion, Recht, Sittlichkeit und Wirtschaftsordnung Zweckzusammenhänge, die sich im Gesamtleben der Menschheit entwickeln und untereinander in lebendigem Zusammenhang stehen. Zugleich besteht aber jeweils eine enge Verbindung zwischen diesen Systemen der Kultur und den Organisationen der Gesellschaft; denn jede Gleichförmigkeit der Leistung ruft zum Zusammenschluß der Individuen, die sie vollbringen. So entsprechen etwa dem System der Religion die Kirchen und karitativen Verbände, dem Recht und der Wirtschaftsordnung politische Körperschaften und wirtschaftliche Unternehmungen. Ihre organische Grundlage ist der Familienverband, ihre umfassendste Einheit der Staat.

Systeme und Verbände sind also die Begriffseinheiten für Dilthey, die unmittelbar aus der Wirklichkeit erfaßt werden können, ohne zuerst in Vernunft und Denken aufgelöst zu werden. Die Gefahr einer falschen Abstraktion besteht aber auch jetzt noch, wenn nämlich bei der Erforschung dieser Realitäten unberücksichtigt bleibt, daß auch sie nur „Teilinhalte der komplexen Wirklichkeit" (I,82) darstellen, nicht aber die konkrete Wirklichkeit selbst. Eine Gruppe von Individuen wird nie ganz absorbiert von dem Verband, der sie umschließt. Denn „Individuum est ineffabile", oder wie Dilthey zur Zeit der „Einleitung" noch sagte: „Etwas in ihnen ist, was nur in der Hand Gottes ist"; (I,82).

Trotzdem aber sind Systeme und Verbände die Ansatzstellen für die Erkenntnis geistiger Realitäten, insgesamt für die Frage nach dem Wesen des Menschen überhaupt; sie sind das „feste, standhafte Material, das eine Analysis menschlichen Seelenlebens auch in Bezug auf seine inhaltlichen Grundzüge ermöglicht"

(V,226). Damit bekommen sie aber eine Bedeutung über die konkreten historischen Tatbestände hinaus und werden zu Kategorien für die Erfassung menschlichen Wesens als solchen. Neben diesen beiden Zentren der Erkenntnis spielen in der Frühzeit die anderen Grundbegriffe der gesellschaftlich-geschichtlichen Wirklichkeit kaum eine Rolle. In den Spätwerken dagegen ist das Verhältnis umgekehrt: der Begriff der Nation tritt in den Vordergrund der Erörterungen, während Systeme und Verbände nunmehr am Rande stehen; und überdies hat sich ihr Inhalt gewandelt: sie werden jetzt nicht mehr als Zweckzusammenhänge, sondern als Wirkungszusammenhänge bezeichnet, - eine Wandlung der Auffassung, deren Bedeutung erst später klar werden kann.

Vorerst ist die Wesensart der anderen Grundbegriffe zu klären, und wir fragen weiter: welche Inhalte verbindet Dilthey mit dem Begriff der N a t i o n ?

Der Begriff der Nation taucht in der „Einleitung" und dem Aufsatz von 1875 nur nebenbei auf, der Begriff des V o l k e s sogar mit negativem Vorzeichen. Begriffe wie Volksseele, Nation, Volksgeist, Organismus sind „mystisch". - „Diese Begriffe sind so unbrauchbar für die Geschichte, als der von Lebenskraft für die Physiologie" (I,41). Sie sollen daher ausgemerzt werden. Es „müssen zunächst die verschiedenen Seiten des Volkslebens, z.B. Sprache, Religion, Kunst in ihrer Wechselwirkung aufgefaßt werden, (I,42), damit zu erkennen ist, was mit dem Begriff „Volk" gemeint sei. Die Ausdrücke „Nation" und „nationale Kultur" haben jeweils eine geschichtliche Bedeutung, aber keine metaphysische; die Einheit des Volksgeistes besteht in der gemeinschaftlichen Erzeugung und Erhaltung der Elemente des geistigen Lebens.

Solche Erwägungen finden sich in allen Arbeiten der Frühzeit; erst im „Aufbau" tritt der Begriff der Nation vollgültig neben die anderen Subjekte der Aussagen. Dort ist „Nation" nicht mehr die mystisch-

symbolische Bezeichnung für eine volkliche Einheit, sondern die kategoriale Bestimmung einer geistigen Realität, wie etwa der Begriff der „Polis" des alten Griechenlands oder des „Imperium" in Rom. Der Begriff der „Nation" kristallisiert sich heraus als geschichtsphilosophische Kategorie. Jetzt definiert Dilthey, daß sich „in den politisch organisierten Nationen der im Leben begründete Sinn der Geschichte äußert", ebenso wie in den Kultursystemen. Die verschiedenen Lebensgebiete innerhalb einer Nation haben „eine Verwandtschaft, die aus einer gemeinsamen Tiefe entspringt, die keine Beschreibung erschöpft. (VII,171). Die Nation ist „eine individuell bestimmte Struktureinheit von Wirkungszusammenhängen" (VII,173) und damit Ausdruck der Ganzheit menschlichen Wesens. Trotzdem aber läßt sich ihr Begriff nicht endgültig für alle Zeiten festlegen; denn die Wirkungszusammenhänge und ihre Strukturen wandeln sich, und dementsprechend bleibt auch der Begriff der Nation historisch-relativ und variabel nach den Momenten, die die Einheit einer bestimmten Nation konstituieren. Das Gleiche gilt für den Begriff des Volkes. Nur eine Formaldefinition läßt sich geben: Nation ist „eine feste, wirtschaftliche, gesellschaftliche, politische Verbindung der Teile" (VII,283); darum läßt sich die Struktur des Nationalgefühls immer nur in Bezug auf die realen Verhältnisse in ihr untersuchen.

Kultursysteme, Organisationen, Nationen - diese drei Wesensformen menschlichen Miteinanders haben eine gewisse innere Verbindung darin, daß sie alle Gegebenheiten im Raume ausdrücken, sei es kulturelle, politische oder geographisch-volkhafte; entsprechend stehen die weiteren noch zu analysierenden Grundbegriffe in unmittelbarem inneren Bezug zur Zeit: Generation, Zeitalter und Epoche. Mit dieser Gegenüberstellung, die sich bei Dilthey selbst nicht findet, ist aber zugleich die Zusammengehörigkeit beider Gruppen von Kategorien gegeben; beide sind verbunden, wie eben Raum und Zeit

jeweils in- und miteinander gegeben sind, sobald es sich um lebendige Realitäten handelt. Es ist klar, daß bei Dilthey der Begriff der Generation garnicht zu denken ist ohne den Schallraum von Nation und Zeitalter. Trotzdem muß im folgenden natürlich eine möglichst vollkommene Sonderung der Begriffe vorgenommen werden.

Die verschiedenen Zeit-Maße haben ebenso wie die bisher erörterten räumlichen Begriffe zu verschiedenen Zeiten eine größere oder geringere Bedeutung für Dilthey gehabt. Im Aufsatz von 1875 wird der Begriff der G e n e r a t i o n eingeführt als das „natürliche innere Zeitmaß geistiger Bewegungen", (V,42) und die Dauer einer Generation auf einen Zeitraum von 30 Jahren angesetzt. Neben dieser äußerlichen Definition findet sich dann aber auch eine inhaltliche Bestimmung, die beweist, daß Dilthey den Zeitbegriff nicht schematisch auffaßt, sondern ihn philosophisch zu verstehen suchte. Neben der abstrakten, nach der Uhr gemessenen physikalischen Zeit kennt er eine „von innen abmessende Vorstellung" (V,36), die der Erfassung des Geistigen dient. Ihr Maß ist die Generation, „ein Kreis von Individuen, die von denselben großen Tatsachen und Veränderungen, wie sie in dem Zeitalter ihrer Empfänglichkeit auftraten, zu einem homogenen Ganzen verbunden sind" (V,37). Am konkreten Beispiel der Romantik zeigt Dilthey, wie sich innerhalb einer Generation solche einheitliche Welt- und Lebensauffassung bildet. In diesen Analysen aus der Frühzeit, die Dilthey selbst als „positive Forschungen in philosophischer Absicht" bezeichnet, überwiegt das positive Element noch stark. Charakteristisch dafür ist, daß Dilthey in einer Fußnote zum Aufsatz von 1875 einen Aufsatz von Gustav Rümelin über den Begriff der Generation erwähnt und sich mit dessen Auffassung identifiziert, obwohl Rümelin sich darauf beschränkt, Dauer und Bedeutung des Begriffes der Generation statistisch herauszuarbeiten.

Im „Aufbau" wird der Begriff der Generation nicht mehr verwendet; Dilthey bemerkt darüber, daß die Analyse der Begriffe Generation, Zeitalter, Epoche, sowie historische Kontinuität, historische Bewegung erst bei der Darstellung des Aufbaus der Geisteswissenschaften selber vorgenommen werden könne. Zu solcher systematischen Herausarbeitung ist er aber nicht mehr gekommen.

Die beiden noch übrigen Zeiteinheiten kommen in der Frühzeit selten vor; sie werden von Dilthey erst erörtert bei der Behandlung geschichtlicher Wirkungszusammenhänge innerhalb eines bestimmten Zeitraumes, also im „Aufbau". Dort wird „Zeit" bestimmt als ein kontinuierliches Ganzes, das nur in Zeitabschnitten erfaßt werden kann, nämlich Z e i t a l t e r und E p o c h e . Was ist nun das Wesen eines solchen Zeitabschnittes, der „Geist einer Zeit", der Geist des Mittelalters oder der Aufklärung?

Auch bei Zeitalter und Epoche lassen sich Gemeinsamkeiten feststellen wie bei Kultur und Nation. Als Wirkungszusammenhänge schließen sie „die Konzentration der ganzen Kultur eines Zeitraumes in sich, so daß in der Wertgebung, den Zwecksetzungen, den Lebensregeln der Zeit der Maßstab für Beurteilung, Wertschätzung, Würdigung von Personen und Richtungen gelegen ist". (VII,177). Mit dieser Konzentration ist also zugleich die Beschränkung auf einen bestimmten Lebenshorizont gegeben; daraus erwächst aber grade die produktive Energie einer Zeit und ihre höchste Kraft. Andererseits bedeutet diese Zentrierung von Zeitaltern und Epochen in sich selbst keine völlige Abgeschlossenheit; sondern ihr Charakter ist „Richtung, Strömung und Bewegung" (VII,178). Sie beruhen insgesamt in der Lebendigkeit selber, weshalb sich auch die Einheit einer Zeit nie in einem einzigen Grundgedanken ausdrücken läßt; sie besteht immer im „Zusammenhang zwischen den Tendenzen des Lebens selbst, der im Verlauf sich ausbildet (VII,185).

Im ganzen sind die Äußerungen Diltheys über diese Zeit-Begriffe noch skizzenhafter als bei den anderen Subjekten, wie er ja auch ihre Herausarbeitung auf eine spätere Zeit verschob. Eine Abgrenzung beider Begriffe gegen einander findet überhaupt nicht statt; doch ist anzunehmen, daß Dilthey unter „Zeitalter" im allgemeinen den größeren und unter „Epoche" den kleineren Zeitraum versteht. Er grenzt auch sonst „kleinere" gegen „größere" geistige Bezirke ab; so werden z.B. „Individuen, Gemeinschaften und Kultursysteme den „weiteren" gesellschaftlich-geschichtlichen Zusammenhängen, wie Nation, Zeitalter und historische Periode" gegenübergestellt (VII,154). Im ganzen ist der mehr dynamische Charakter der beiden Begriffe festzustellen gegenüber etwa dem Begriff der Generation.

Mit dieser Analyse der Zeit-Begriffe ist die Erörterung der Subjekte der Geisteswissenschaften beendet; was ist ihr Ergebnis für die leitende Frage nach dem Wesen der Geisteswissenschaften selber? Zunächst läßt sich feststellen, daß die Auffassung der einzelnen Begriffe in der Tat sich wandelt im Laufe der Arbeiten Diltheys, und daß außerdem ihre Rangordnung zu verschiedenen Zeiten eine verschiedene ist. Diese Tatsache aber reicht nicht aus, um die Behauptung zu rechtfertigen, daß eine innere Entwicklung der Auffassung vom Erkenntnistheoretischen zum eigentlich Philosophischen hin stattfindet. Dazu bedarf es einer weiteren inhaltlichen Bestimmung dieser Wandlung, d.h. einer Wiedergabe all der Merkmale der Subjekte, die ihnen gemeinsam zugehören. Was für Aussagen macht Dilthey über das Wesen der Subjekte als solcher? Besteht auch hier die gekennzeichnete Wandlung der Auffassung?

In der „Einleitung" legt Dilthey den Hauptakzent auf die Betonung des R e a l i t ä t s c h a r a k t e r s der Subjekte der Geisteswissenschaften, im Gegensatz zu der andersartigen Qualität der naturwissenschaftlichen Gegenstände. „Die Subjekte ----- sind in den Naturwissenschaften Elemente, welche

durch eine Zerteilung der äußeren Wirklichkeit ---- nur hypothetisch gewonnen sind, in den Geisteswissenschaften sind es reale, in der inneren Erfahrung als Tatsachen gegebene Einheiten" (I,29). Auch von „psychophysischen Lebenseinheiten" ist dort häufig die Rede, die Realität der psychophysischen Lebenseinheiten soll an die Stelle der bisher gültigen „abstrakten Wesenheiten" treten. (Dieselbe Formulierung im Aufsatz von 1875; V,61; in der „Einleitung": I,35; I,86; I,15). Eine Erörterung ihrer Struktur in philosophischem Sinne findet nicht statt, wohl aber später in den Fragmenten zum „Aufbau". Dort steht die ausdrückliche Definition: „Unter psychischen Lebenseinheiten werde ich die Bestandteile der gesellschaftlich-geschichtlichen Wirklichkeit verstehen" (VII,131). Im Grunde entspricht aber die Verwendung dieses Begriffes der Gesamthaltung der Spätschriften nicht mehr, sondern wird als Residuum aus der Frühzeit noch mitgeführt, wo Diltney seine Wissenschaft als Psychologie auffaßte. Die Definition, die er auf dem Boden der Lebensphilosophie für die Subjekte der Geisteswissenschaften hat, lautet „sie sind ideelle Einheiten als Träger des Lebens (VII,134), und darunter fallen sowohl Kultursysteme wie Gemeinschaften, Zentren der Wissenschaft wie der Zusammenhang der Menschheit selber. Leider gelingt eine nähere Bestimmung des logisch-philosophischen Charakters dieses Begriffes nicht, obwohl sich Dilthey mehrfach darum bemüht. Er stellt nur fest, daß es sich bei ihnen nicht um empirische Subjekte im Sinne der Kantischen Spekulation handelt; denn dadurch wäre die Vertiefung in die jeweils vorgegebene Wirklichkeit aufgehoben, und er betont andererseits, daß es auch nicht reale Subjekte im Sinne der Naturwissenschaft sind; denn ein ideeller Gegenstand enthält immer mehr als ein Stück Wirklichkeit. Von beiden Extremen ist sein Begriff gleich weit entfernt; es sind Realitäten, die sowohl konkret wie philosophisch begründend sind. Von ihnen heißt es: „Die

Natur der historischen Begriffe selber muß gefunden werden; es sind logische Subjekte, die zu Trägern von Aussagen gemacht werden können" (VII, 285). Was aber dieser Begriff des Logischen im Zusammenhang mit dem ihm zugrundeliegenden Begriff des Lebens meint, wird nicht klar. Dilthey begnügt sich mit negativen Erklärungen, wie der Unabhängigkeit dieser Begriffe „vom psychologischen Ort und der Zeit" (VII,281), in der von ihnen ausgesagt wird; es sind „logische Subjekte, die keine psychologischen sind" (VII,282). Wie unsicher Diltheys Haltung bis zuletzt war, geht aus der Beibehaltung dieses Begriffs des „Logischen" hervor und aus der Unfähigkeit, seinen Gehalt klar zu bestimmen. Daß aber neue Gehalte in diesen Begriffen zum Ausdruck kommen, ist Dilthey unzweifelhaft sicher; darum hält er bis zuletzt daran fest: „es muß Mittel geben, sie abzugrenzen, es muß ein Rechtsgrund da sein, sie als Einheiten oder Zusammenhang aufzufassen" (VII, 282).

In diesem letzten Zitat begegnet nun ein neuer grundlegender Begriff, durch den Dilthey das Wesen der Subjekte bezeichnet; sie sind „Z u s a m m e n h a n g". Welchen Sinn hat dieser Begriff hier, der in allen Arbeiten Diltheys solche große Rolle spielt? Die Subjekte der Geisteswissenschaften sind Z w e c k z u s a m m e n h ä n g e, - lautete die Definition der „Einleitung"; die Subjekte der Geisteswissenschaften bezeichnen W i r k u n g s z u s a m m e n h ä n g e -, so heißt es im „Aufbau" -- was besagt das?

In den systematischen Arbeiten der Frühzeit wird alles menschliche Miteinander von Dilthey aus dem Gedanken des Z w e c k z u s a m m e n h a n g e s gedeutet, der „vermittels der Wechselwirkung der einzelnen Individuen, ihrer Leidenschaften, ihrer Eitelkeiten, ihrer Interessen als notwendiger Zweckzusammenhang der Geschichte der Menschheit verwirklicht wird" (I,53). Schon bei dem einzelnen Individuum spricht Dilthey vom Zweckzusammenhang zwischen den verschiedenen psychischen und psychophysischen

Elementen, und ebenso faßt er die Wechselwirkung der Individuen in Gesellschaft und Geschichte als Zweckzusammenhang auf. Die Gegebenheiten der gesellschaftlich-geschichtlichen Wirklichkeit realisieren in konkreto Zweckzusammenhänge, und auch ihre systematische Heraushebung aus dem Gesamtstrom des Lebens im Erkennen stellt sich als Zweckzusammenhang dar. Leben und Wissenschaft sind durch die Realität des Zweckzusammenhanges verbunden.

Dieser Auffassung der Frühzeit sollen zunächst die Gedankengänge der Spätzeit ohne weitere Stellungnahme gegenübergestellt werden. Was bedeutet die Bestimmung der geistigen Welt als eines Wirkungszusammenhanges, der neben den Kausalzusammenhang der Natur treten soll? „Ein Wirkungszusammenhang ist in beständiger Veränderung begriffen, und diese Veränderung ist Erwirktwerden durch Wirkendes" (VII, 257), heißt es im „Aufbau". Sein besonderer Charakter besteht also in der ihm eigenen ursprünglichen Lebendigkeit, die die einzelnen Wirkungszusammenhänge vom Individuum über die Systeme der Kultur, Epochen und Zeitalter bis hinauf zum Gesamtverlauf der Geschichte in einander verwoben sein läßt. So sind die Wirkungszusammenhänge immer schöpferisches Geschehen, dynamische Einheiten; aber zugleich enthalten sie innere Ordnung und Regelmäßigkeit in sich aufgrund der ihnen einwohnenden Tendenzen zur Realisierung von Werten. Außerdem wird ihr Strömen und Sichverwandeln aufgehalten dadurch, daß im analytischen Verfahren der Geisteswissenschaften die einzelnen Wirkungszusammenhänge zu geisteswissenschaftlichen Subjekten erhoben und in ihrer Bedeutung klar gemacht werden. So bekommen sie wissenschaftliche Realität, ohne abstrakt zu sein und werden darum mit Recht bezeichnet als „fixierte Repräsentationen eines Fortschreitenden, als Verfestigung dessen, was selber Verlauf oder Bewegungsrichtung ist" (VII,157).

Mit der Entwicklung der Auffassung bis zu diesem Ergebnis wird also die frühere Darstellung des

Begriffs der Geisteswissenschaften in der Tat bestätigt; die positiven und konkret-historischen Elemente sind mehr und mehr zurückgetreten, der Begriff des Lebens als Wurzelgrund aller Begriffsbildung tritt mehr und mehr in den Vordergrund. Der Zweckgedanke, der durchaus der Ideenwelt des 19. Jahrhunderts angehört, ist in der Spätzeit nur noch ein Faktor im Ganzen des Wirkungszusammenhanges, der „aus dem Nexus des Lebens, der Gemütskräfte, der Wertbildung und der Zweckideen sich bildet (VII, 86). Aus den Tatbeständen der gesellschaftlich-geschichtlichen Wirklichkeit sind Subjekte als Träger des Lebens geworden. „Alles, worin sich der Geist objektiviert hat, fällt in ihren Bereich" (VII,148).

Bei aller Wandlung der Auffassung zwischen der Gedankenwelt der Frühzeit und der der Alterswerke aber gibt es ein dauerndes beständiges Element: immer bleiben die Geisteswissenschaften und ihre Subjekte für Dilthey Grundlage und Ansatzpunkt zum Verständnis des Wesens des Menschen; immer haben sie die Aufgabe, „erkenntnismäßig zu fixieren, was über den Gegenstand Menschheit in unsere Erfahrung fällt" (VII,278). Durch sie soll „das Schaffen von Individuen, Gemeinschaften, Kultursystemen und Nationen zur Besinnung über sich selbst gelangen" (VII,154), damit die Wirklichkeit des Menschen offenbar werde.

Die Geisteswissenschaften als objektiver und systematischer Niederschlag der Geschichte sind also für Dilthey die primare Ansatzstelle zur Neubegründung der Philosophie; aber sie sind nicht die einzige. Die andere gewaltige Realität, die das Wesen des Menschen lebendig und ursprünglich in sich birgt, ist die Universalgeschichte. Beide Bereiche umschließen - wenn auch mittelbar - das ganze wirkliche Sein des Menschen, und darum muß nach Diltheys Überzeugung jede echte Philosophie eine Philosophie der Geschichte sein.

Was versteht Dilthey unter U n i v e r s a l g e s c h i c h t e ?

Geschichte als Universalgeschichte.

In den Arbeiten der Frühzeit ist Dilthey ausschließlich damit beschäftigt, Geschichte als Zusammenhang der Geisteswissenschaften in ihrer Bedeutung für den Erkenntnisprozeß zu bestimmen und für sie ein Fundament zu bauen; darum hat hier der Begriff der Universalgeschichte noch keine Relevanz. Trotzdem findet sich in der „Einleitung" schon eine Stelle, die auf die spätere Bedeutung der Universalgeschichte hinweist. Es heißt da: „Die Erkenntnis des Ganzen der gesellschaftlich-geschichtlichen Wirklichkeit, welcher wir uns als dem allgemeinsten und letzten Problem der Geisteswissenschaften entgegengetrieben fanden, verwirklicht sich sukzessive in einem auf erkenntnistheoretischer Selbstbesinnung beruhenden Zusammenhang von Wahrheiten". - „In ihnen wird die Beziehung zwischen Tatsache, Gesetz und Regel vermittels der Selbstbesinnung erkannt".- „Universalgeschichte, sofern sie nicht etwas Übermenschliches ist, würde den Abschluß dieses Ganzen der Geisteswissenschaften bilden (I,95)". Zwar ist der Hauptgesichtspunkt für Dilthey auch hier die Zerlegung der Gesamtwirklichkeit in Einzelzusammenhänge; trotzdem aber erscheint die Universalgeschichte als deren „Abschluß", als die umfassende Ganzheit, in die die Einzelzusammenhänge der Erkenntnis ihrerseits einmünden. Als solches umgreifende Ganze rückt sie dann später mehr und mehr in den Vordergrund und steht endlich als „singularer Zusammenhang" zur Erkenntnis des Menschen neben den Geisteswissenschaften: „Universalgeschichte als singularer Zusammenhang, deren Gegenstand die Menschheit ist, und das System der selbständig konstituierten Geisteswissenschaften vom Menschen, von Sprache, Wirtschaft, Staat, Recht, Religion und Kunst ergänzen einander. Sie sind getrennt durch ihr Ziel und die von ihm bestimmten Methoden, und zugleich wirken sie in ihrem beständigen Bezug aufeinander zum Aufbau des Wissens von der geistigen Welt" (VII,146). Die Eigenständigkeit der Universal-

geschichte besteht also darin, daß ihr Gegenstand und Ziel „die Menschheit selber" ist; sie ist unmittelbarer Ausdruck des Lebens und nicht durch Zeitferne von der Gegenwart gesondert. Während die Geisteswissenschaften Teilinhalte der geistigen Welt systematisch festlegen, finden sich in der Universalgeschichte die geschichtlichen Lebensäußerungen des Menschen in ihrer ursprünglichen Ganzheit. „Geschichte ist nichts anderes als das Leben" lauten die letzten Definitionen in den Fragmenten. „Das Leben ist seinem Stoff nach eins mit der Geschichte. An jedem Punkt der Geschichte ist Leben. Und aus Leben aller Art in den verschiedensten Verhältnissen besteht die Geschichte. Geschichte ist nur das Leben, aufgefaßt unter dem Gesichtspunkt des Ganzen der Menschheit, das einen Zusammenhang bildet" (VII,256). Die Geisteswissenschaften ordnen und erkennen das unübersehbare Material der gesellschaftlich-geschichtlichen Wirklichkeit; die Universalgeschichte dagegen spiegelt die inneren Kräfte wider, aus denen die beständigen Wandlungen der geistigen Realitäten, der Nationen und Völker, der Organisationen und Kultursysteme entstehen. Diese größere Lebensnähe erhebt die Universalgeschichte über die Geisteswissenschaften, bewirkt aber auch die besonderen Schwierigkeiten für eine zusammenhängende Erkenntnis ihres Wesens. Gerade aus dem innigen Miteinander von Leben und Ausdruck, Gegenwart und Vergangenheit, Geschehen und Geschichte in der Universalgeschichte erhebt sich das Problem, wie hier der rechte Standort gewonnen werden kann für eine gültige Erkenntnis. Es entsteht die Frage nach dem Sinn der Geschichte. Wie soll der Sinn der Universalgeschichte erfaßt werden, wenn Forscher und Gegenstand nicht von einander getrennt sind? „Der Sinn der Geschichte muß in dem immer Vorhandenen, immer Wiederkehrenden, in den Strukturbeziehungen, in den Wirkungszusammenhängen, der Ausbildung von Werten und Zwecken in ihnen, der inneren Ordnung, in der dieselben sich zu einander verhal-

ten, gesucht werden", antwortet Dilthey im „Aufbau" (VII,172). Nach seiner Auffassung lassen sich also dieselben allgemeinen Strukturverhältnisse, die im Seelenleben des Menschen wirksam sind, auch in der Universalgeschichte feststellen; werden sie herausgehoben, so wird auch der Sinn der Geschichte offenbar. Solche Aussonderung geschieht durch die Bestimmung der Mittelpunkte, um die das In- und Miteinander der menschlichen Lebensäußerungen jeweils zentriert ist, als da sind: geschichtliche Wirkungszusammenhänge, Zeitalter und Epochen, Nationen und Systeme der Kultur. Dieselben Kategorien also, die die Subjekte der Geisteswissenschaften bilden, dienen auch zur Bestimmung des universalgeschichtlichen Zusammenhanges; die „Subjekte" von Geisteswissenschaften und Universalgeschichte sind dieselben wie auch Geisteswissenschaften und Universalgeschichte in derselben Grundkraft der Lebendigkeit wurzeln; „alle geisteswissenschaftliche Erkenntnis vollzieht sich in der gegenseitigen Abhängigkeit von Geschichte und systematischen Disziplinen" (VII,160).

Wie aber läßt sich der Charakter des Zusammenhangs in der Universalgeschichte auffassen, wie kann das Ineinander von Einzelereignis und übergeordneter Ganzheit in ihr systematisch bestimmt werden? In dieser Form konkretisiert sich die Frage nach dem Sinn der Geschichte; sie ist eins der immer wiederkehrenden Probleme Diltheys. In den frühen Arbeiten wird es von dem Humboldtschen Grundschema aus gelöst. Alles, was sich im Inneren des Menschen bewegt, ist auch in der Weltgeschichte wirksam; vom Erlebnis des Einzelindividuums aus läuft eine Parallele zum Gesamtgeschehen der Geschichte. Weiter als bis zu dieser Angleichung geht aber die Übereinstimmung nicht; niemals hat Dilthey die Auffassung Humboldts von der Verwirklichung von „Ideen" in der Geschichte geteilt. Von Anfang an ist für ihn das Ziel der Geschichte nicht eine möglichst große Annäherung an Ideale, die in ihr konkret werden sollen, sondern Geschichte ist ein „Kausalzusammenhang", in dem Werte und Zwecke rea-

lisiert werden, entsprechend der jeweiligen kulturellen Situation des Menschen. Der Gedanke des Fortschreitens ist ein „Bild", unter dem das Wesen der Geschichte nun einmal aufgefaßt wird, „selbst wenn in der Wirklichkeit des geschichtlichen Weltverlaufs ein solcher Fortschritt sich keineswegs ganz klar aufzeigen ließe" (I,97). Ein allgemeiner Fortschritt wird also von Dilthey von vornherein nicht als sicher angenommen, aber auch nicht dezidiert abgelehnt; er steht dieser Frage sehr unsicher gegenüber. Doch wird schon in der „Einleitung" betont, daß nur die S e l b s t b e s i n n u n g Aussagen über den Sinn der Geschichte machen könne, nicht aber eine Geschichtsphilosophie, die von außen Ideen in die Wirklichkeit hineinsieht.

In der Spätzeit begnügt sich Dilthey nicht mehr mit dem Begriff des „Kausalzusammenhanges" in der Geschichte und der Annahme von Werten und Zwecken, sondern Geschichte wird nunmehr definiert als „die produktive Kraft für die Erzeugung der Wertbestimmungen" (VII,290); im Vorgang, in der Dynamik des Lebens als solcher liegt ihr letzter Sinn. Inhaltliche Aussagen darüber sind nicht zu machen; wir kennen nur immer die Vorgänge der Setzungen von Ideen, Normen, Werten und Gütern. Es gibt kein einheitliches Agens als reale Bedingung der Geschichte, weder eine Vorsehung, noch einen immanenten Zweck, noch eine historische Bildungskraft. Keine Behauptung ist möglich über eine „von der Wirkungsweise selber unterscheidbare Kraft, welche den einzelnen Teilen des Verlaufs ihre Bedeutung zuerteilte, wie ein diesem Verlauf immanentes Wesen (VII,287)". - Wird damit aber Geschichte nicht von neuem zu einem Spiel unzusammenhängender historischer Ereignisse? Vor solchem Skeptizismus bleibt Dilthey dadurch bewahrt, daß er eben im Verlauf selber, in der Aktivität des Lebens den Sinn der Geschichte sucht; daß ein solcher Sinn vorhanden sei, ist für ihn die Voraussetzung, die wir machen müssen, damit gültige Aussagen möglich werden. Aber aus der Endlichkeit

der Menschennatur folgt die Notwendigkeit, Geschichte aus sich selbst zu verstehen und ihren Sinn aus der Wesensart einzelner Zusammenhänge zu erfassen. „Alle Theoreme von einer in Stufen aufwärtssteigenden Entwicklung müssen wir fahren lassen" (VII,244). Weder ein Entwicklungsziel der Menschen, noch der Nationen und Kulturen kann bestimmt werden; weder eine Steigerung individuellen Glückes, noch des Glückes der Vielen läßt sich aus der Gesamtgeschichte herauslesen. Nur einzelne Wirkungszusammenhänge können ausgesondert werden, deren Strukturen wiederum anderen übergeordneten Zusammenhängen angehören und zugleich ihre Wurzel haben im Wesen des Menschen. Die tragenden Kräfte im Wesen des Menschen bilden auch das Fundament der Universalgeschichte. Sie ist für Dilthey nicht einfach die Fernsicht, die sich dem Menschen eröffnet, wenn er sich die Gesamtheit der menschlichen Entwicklung zur Besinnung bringt, ein Grenzenloses gegenüber der eigenen Begrenztheit, sondern: „in uns selbst ist etwas Universalgeschichtliches", wie es Groethuysen in einem Nachruf für Dilthey einmal formuliert. Er spricht dort vom „intensiven Charakter" des universalgeschichtlichen Erlebnisses bei Dilthey, gegenüber aller „Ausdehnung, deren die universalgeschichtliche Idee fähig ist" (Dtsch. Rundschau, Okt.1913).

So sind also in der Tat Geisteswissenschaften und Universalgeschichte gemeinsam Ausdruck und Niederschlag der Ganzheit des Lebens, und beide gemeinsam erst eröffnen den Zugang zu einer echten philosophischen Besinnung, in der der Mensch zur Klarheit über sein Wesen und seine Wirklichkeit kommen soll.

K a p i t e l 1.

Die wissenschaftstheoretische Fragestellung Diltheys: Strukturpsychologie und Anthropologie als Grundwissenschaft vom Menschen.

Alle Ergebnisse der Wissenschaften seiner Zeit, aller Reichtum der Entdeckungen und Erkenntnisse des 19.Jahrhunderts waren für Wilhelm Dilthey nicht - wie für die Zeitgenossen - ein Anlaß zu freudigem Stolz und begeistertem Optimismus, sondern Grund zu steter Frage und tiefer Beunruhigung. Nach seiner Überzeugung mußte nämlich die Aufteilung aller wissenschaftlichen Arbeit in Spezialforschungen und Einzeluntersuchungen zur Auflösung aller Gesamtarbeit und Anarchie der Ergebnisse führen, wenn nicht ein gemeinsames Fundament für alle Einzelarbeit gefunden wurde. Dieses Fundament zu schaffen war das Ziel aller seiner Bemühungen; und er suchte es zu verwirklichen durch eine neue Lehre vom Menschen in Gestalt einer Philosophie der Geschichte. Ihre Durchführung gelang nicht vollkommen, da vielerlei Denkrichtungen und philosophische Antriebe in seinem Werk zusammengeströmt sind; aber die Intention war richtig, und darum hat die systematische Arbeit Diltheys grundlegende Bedeutung für allen Aufbau echter Philosophie. Allerdings bedarf es einer sorgfältigen Klärung und Heraushebung der tragenden Gedankengänge, damit diese wesentlichen Elemente seines Philosophierens wirklich deutlich werden; zu diesem Ergebnis aber sucht unsere Analyse zu gelangen durch die Verfolgung der beiden bestimmenden Grundtendenzen im Werke Diltheys, die bisher und vorläufig bezeichnet wurden als die Auffassung der Frühzeit und die Auffassung der Spätzeit. Sie müssen nunmehr in ihrem konkreten Inhalt bestimmt und in ihrer Gültigkeit aufgewiesen werden als Plan zur

Ausbildung einer Wissenschaftstheorie und Intention auf Verwirklichung einer Philosophie des geschichtlichen Lebens, wobei die erstere hauptsächlich an die Ergebnisse der Geisteswissenschaften, die letztere an die Universalgeschichte anknüpft. Wir sprechen zunächst von der Strukturpsychologie und Anthropologie als dem philosophischen Ergebnis der wissenschaftstheoretischen Bemühungen und späterhin von der Hermeneutik des geschichtlichen Lebens als dem Resultat der eigentlichen philosophischen Gedankengänge Diltheys. Die systematische Darstellung der ersteren unternehmen wir aufgrund der „Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie" und der „Beiträge zum Studium der Individualität", sowie der „Einleitung in die Geisteswissenschaften", deren Gesamttendenz auch auf Verwirklichung einer Wissenschaftstheorie hinzielt; die Analyse der Hermeneutik ist an den Fragmenten der Spätzeit orientiert. Zwar sind die Ergebnisse dort allenthalben lückenhaft und uneinheitlich infolge des immer wieder durchbrechenden Enthusiasmus Diltheys für die Wissenschaften und die Abgrenzung ihres gegenseitigen Verhältnisses gegeneinander; trotzdem aber haben grade sie die große Wirkung Diltheys auf die Philosophie der Gegenwart begründet. Beide Richtungen gemeinsam bilden Diltheys Philosophie der Geschichte, und darum sollen beide auch im folgenden von den gleichen Fragestellungen aus der Analyse unterzogen werden; d.h. die Untersuchung der einzelnen Theorien wird in beiden Fällen von den gleichen Gesichtspunkten aus erfolgen.
Das soll geschehen in folgenden vier Schritten:
A. Zunächst muß gefragt werden: gegen welche Theorien und grundlegenden Wissenschaften seiner Zeit grenzt Dilthey sich ab? Welche philosophischen Wissenschaften lehnt er ab als unfähig, Grundlage sein zu können für die Arbeit der Einzelwissenschaften? Inwiefern hatten sie nach seiner Meinung versagt?
B. Es ist darzutun, welche neuen Formen philosophischer Wissenschaft Dilthey an die Stelle der

überkommenen und unbrauchbaren Theorien setzen will; d.h. aber im einen Falle eine Strukturpsychologie, im anderen Falle eine unsystematische Lebensphilosophie, und welche Aufgaben beide zu erfüllen haben".

C. Es ist zu bestimmen, zu welchen Ergebnissen über das Wesen des Menschen in der Geschichte Dilthey in ihnen gelangte, und zwar sowohl hinsichtlich der historischen Wirklichkeit wie hinsichtlich des historischen Bewußtseins des Menschen.

D. Durch die Beantwortung der angegebenen drei Fragen müßte das definitive Ergebnis der Diltheyschen Bemühungen sichtbar werden, wenn überhaupt ein einheitliches positives Ergebnis festzustellen wäre. Das ist nicht der Fall; darum bedarf die Analyse jeweils noch eines vierten kritischen Abschnittes. Es ist abschließend zu fragen: welches sind die Gründe für die Unabgeschlossenheit der Ergebnisse im einen und im anderen Falle? Wo blieb Dilthey dem Denken seiner Zeit verhaftet? Welche Grenzen hinderten ihn, Schöpfer einer neuen, großen, echten und wahrhaften Philosophie zu werden?

An den Beginn aller dieser Überlegungen stellen wir ein Wort Diltheys, das eine Definition des Wesens der Philosophie enthält und für beide Richtungen Gültigkeit hat. Es findet sich in einer Briefstelle vom Juli 1896, wo Dilthey an seinen Freund Yorck schreibt „Die Analysis, die von dem Zusammenhang der in die Wissenschaften erhobenen Bezüge des Menschen in den Lebenszusammenhang derselben zurückgeht, ist Philosophie". (Briefwechsel S.220). Sowohl Strukturpsychologie wie Lebensphilosophie setzen an bei den Gegebenheiten menschlichen Wesens, wie sie in den Ergebnissen der Geisteswissenschaften und der Universalgeschichte auftreten und suchen von da aus einen anderen und tieferen Zusammenhang zu erreichen, der das eigentliche und wahrhafte Sein des Menschen enthält: den Lebenszusammenhang, wie es hier heißt. In diesem Prinzip stimmen beide Richtungen überein; sie differieren jedoch in der Auf-

fassung des Inhaltes, der in dem Begriff des Lebenszusammenhanges gemeint ist und darum im folgenden eingehend geklärt werden muß.
Vorher aber steht die Frage: mit welchen philosophischen Theorien seiner Zeit hatte sich Dilthey auseinanderzusetzen? Welche philosophischen Systeme und welche wissenschaftlichen Theorien lehnte er ab?

A.

Diltheys Stellung zur Erkenntnislehre Kants und zum Positivismus.

a. Kant.

„Dies ist die gewaltige Seele der gegenwärtigen Wissenschaft: ein unersättliches Verlangen nach Realität, welches sich, nachdem es die Naturwissenschaften umgestaltet hat, nunmehr der geschichtlich-gesellschaftlichen Welt bemächtigen will, um, wenn möglich, das Ganze der Welt zu umfassen" (I,123). In diesen Worten aus der „Einleitung in die Geisteswissenschaften" ist Diltheys eigenes Wollen ausgesprochen. Auch ihn trieb ein unersättliches Verlangen nach Realität, auch er wollte auf seinem Arbeitsgebiet, der Philosophie, Raum schaffen für Realität und Konkretheit gegenüber Theorie und Spekulation. Die Gegner aber, die er hier zu besiegen unternahm, waren Metaphysik, Erkenntnistheorie und Positivismus. Was verstand er darunter? Vom Wesen der Metaphysik soll in diesem Zusammenhang noch nicht die Rede sein, sondern die Aufweisung ihrer Bedeutung für die gesamte systematische Arbeit Diltheys wird erst bei der Darstellung der lebensphilosophischen Gedankengänge erfolgen, obwohl die Ablehnung der wissenschaftlichen Metaphysik auch für die Entstehung der wissenschaftstheoretischen Arbeiten sehr wesentlich war. Diese scheinbare Willkür der Gliederung läßt sich nicht vermeiden, sollen

die ineinanderlaufenden und doch wesensmäßig verschiedenen Gedankengänge geschieden und im einzelnen klar gemacht werden; den Grund ihrer Rechtmäßigkeit kann erst die Analyse selber ergeben.

Zunächst ist also darzustellen, was Dilthey unter der Erkenntnistheorie verstand, die überwunden und durch eine neue „Theorie der Geisteswissenschaften" ersetzt werden sollte, und welches die Gründe für diese seine negative Einstellung waren. Warum mußte nach seiner Überzeugung eine neue Theorie der Geisteswissenschaften, die inhaltlich als Strukturpsychologie, beschreibende Psychologie oder Anthropologie auftritt, die überlieferte Erkenntnistheorie Kants ablösen? Diese Identifizierung der Stellung Diltheys zur Erkenntnistheorie überhaupt mit seiner Beurteilung der Erkenntnistheorie Kants ist deshalb möglich, weil Kant für ihn der große Gegner und Vorläufer war, der das philosophische Weltbild der Zeit bestimmte.

In der „Jugendgeschichte Hegels" findet sich ein Wort, in dem Dilthey die Stellung Hegels zu Kant folgendermaßen charakterisiert: „er hat Kant gegenüber eine Stimmung, die eigen gemischt ist aus Ehrfurcht und tiefer Abneigung" (IV,54). Was hier von Hegel gesagt wird, gilt zugleich für Dilthey selbst, der einerseits in seinen Arbeiten das Werk Kants fortsetzen wollte, ihn andererseits aber zu überwinden suchte. Verbunden war Dilthey mit Kant in dem Willen, die Erweiterung der spekulativen Erkenntnis auf das Gebiet des Transzendenten abzuwehren, verbunden also in dem Ziel, Illusionen zu enthüllen durch den Kampf gegen die absolute Metaphysik. Einig wußte sich Dilthey weiterhin mit Kant in der anthropologischen Richtung der Fragestellung. Wenn Kant die Probleme: „was kann ich wissen? was soll ich tun? was darf ich hoffen?" zusammenfaßte in die einzige Frage: was ist der Mensch?, so sagt Dilthey im gleichen Sinne: „Wir suchen Seele; dies ist das Letzte, zu dem nach langer Entwicklung der Geschichtsschreibung wir gelangt sind" (VII,283).

Oder: „In alledem suchen wir den Menschen....." (VII,278).

Viel wichtiger als diese Gemeinsamkeiten aber waren für Dilthey die Momente in der Philosophie Kants, mit denen er sich kritisch auseinandersetzen mußte. Ihre Klarlegung ist notwendig, soweit sie für die Entstehung der Strukturpsychologie aufschlußreich sind; eine Analyse der Stellung Diltheys zu Kant überhaupt fällt selbstverständlich aus dem Rahmen unserer Untersuchungen heraus, ebenso wie eine Beurteilung der Richtigkeit oder Unrichtigkeit der ganzen Interpretation Kants durch Dilthey. Wir müssen uns damit begnügen, Kant zu sehen, wie er von Dilthey aufgefaßt wurde. Die wichtigsten Äußerungen über Kant finden sich im „Leben Schleiermachers" und der „Jugendgeschichte Hegels", in der Dilthey zu der Forderung vorstößt, man müsse „durch Kants erkenntnistheoretische Abstraktionen hindurchbrechen in ein gegenständliches, unmittelbares Auffassen!" (IV,54). Die erkenntnistheoretischen Abstraktionen, die Dilthey überwinden wollte, aber waren: die Annahme eines Apriori unseres Erkenntnisvermögens, das in einer isolierten Intelligenz lokalisiert ist; die Ableitung der Kategorien aus Funktionen des Verstandes; die Behauptung des Ding an sich als bedingenden Grundes der Erscheinungen und die Trennung der theoretischen und der praktischen Stellung der Vernunft.

Nach Diltheys Meinung wurde die vorangegangene abstrakte Verstandesphilosophie nicht von Kant selber aufgelöst, sondern erfuhr ihren eigentlichen Abschluß und ihre Selbstauflösung erst durch dessen eigene Philosophie. Es gelang ihm zwar, eine scharfe Grenzlinie zu ziehen zwischen den das Transzendente einbeziehenden Erkenntislehren und seiner Auffassung der Erkenntnis als einer nur immanent geltenden, aber er blieb dabei doch im Intellektualismus befangen, weil er von den Prinzipien der Naturwissenschaft und Mathematik aus eine apriorische Bestimmung des Erkenntnisvermögens versuchte, statt

die Formen und Gesetze des Denkens in den Grundver
hältnissen des Gegebenen selber aufzusuchen. Darun
konnte er auch nur zur Annahme von Kategorien ge-
langen, die aus Funktionen des Verstandes hervorge
hend statt aus dem Leben und Willen des Menschen
entspringend gedacht werden. An deren Stelle will
Dilthey nun also Kategorien der Selbstauffassung
des Lebens setzen, in denen die Formen des Denkens
nicht losgelöst vom Stoff des Gegebenen aufgezählt
und geordnet werden. Die Kluft zwischen Denken und
Wirklichkeit wird seiner Überzeugung nach weder
durch die Kategorienlehre, noch durch die Konzep-
tion des Dinges an sich geschlossen. Letztere
schließt sogar die Gefahr eines Rückfalls ins dog-
matische Denken ein, sofern die Welt der Erschei-
nungen dadurch zu einer zweiten Art von Wirklich-
keit zu werden droht, in die hinein sich die ur-
sprüngliche Wirklichkeit des Dinges an sich erst
offenbart. Diese Gefahr hat Kant umgangen dadurch
daß er das Ding an sich als unerkennbar bezeichne
und die Möglichkeit einer Anwendung der Kategorie
darauf ausschließt. Nach Diltheys Meinung hätte
Kant aber diese Inkonsequenz einer Annahme des Di
ges an sich überhaupt vermeiden und die Stelle fi
den können, an der „unser Geist haften kann: die
Welt des Seins, unterschieden von der Welt der Er
scheinungen" (Schleiermacher I,103), wenn er nich
bei dem Zusammenhang der logischen Formen und Ge-
setze des Denkens angehalten, sondern ihn zerglie
dert und sein Verhältnis zu dem Bereich der Erleb
nisse des Menschen aufgezeigt hätte. Damit wäre
auch der unheilvolle Dualismus zwischen theoreti-
scher und praktischer Vernunft ausgeschlossen wor
den. In der inneren Erfahrung wäre der Quellgrund
und die ursprüngliche Einheit von Erkennen und Ha
deln zu finden gewesen; denn im Selbstbewußtsein
des Menschen sind nicht apriorische Abstrakta geg
ben, sondern der Ursprung der Erkenntnis zusammen
mit den Motiven des Handelns. In diesem Sinne wol
te Dilthey das Werk Kants fortführen; auch für se

eigenen Arbeiten galt als Ausgangspunkt das „entscheidend Neue im Standpunkt Kants", die Überzeugung, daß „Realität seelischer (geistiger) Zusammenhang sei und auf ihn jeder Zusammenhang der äußeren Wirklichkeit zurückgehen müsse" (V,354). Seine Absicht war, die Kritik der reinen Vernunft in einer Kritik der historischen Vernunft fortzusetzen, anfangend bei einem neuen Verständnis des Wesens der Kategorien als innerer Bewegung des Geistes und nicht nur als in ihm vorhandener Gedankenformen, und damit das Wissen des Menschen von sich selbst in seiner ursprünglichen Bedeutung ans Licht zu bringen. Ein Wissen, in dem es keine Kluft gibt zwischen erkennendem Subjekt und zu erkennendem Gegenstand, sondern in dem der geschichtliche Gegenstand sich manifestiert als Ausdruck der Geschichtlichkeit des Subjekts. Die Durchführung solcher Kritik der historischen Vernunft war aber auch nach Diltheys Überzeugung erst möglich auf dem Grund der Kantischen Intentionen, und „der große Atem eigener innerer Erfahrung über den Menschen, der von Kant ausgeht und alles rings um ihn hob und belebte" (VI,268), beflügelte auch Diltheys eigene Arbeit und sein Streben zur Neuschaffung echter Philosophie. Welche Wege im einzelnen zur Durchführung dieser Absicht von ihm gewählt wurden, ist im folgenden ausführlich darzustellen; zuvor aber obliegt es uns, die andere herrschende Richtung des Geistes, gegen die Dilthey im Kampfe stand, in ihren Hauptmerkmalen aufzuzeigen: den Positivismus oder Empirismus.

b. Der Positivismus.

Wie kam es dazu, daß Dilthey sich auch gegen den Positivismus wendete? Verband ihn nicht gerade das „unersättliche Verlangen nach Realität" mit dem ureigenen Wollen des Positivismus seiner Zeit? Wie kommt er dazu zu behaupten, „der Empirismus sei nicht minder abstrakt" (VIII,175) als die Theorie

Kants? In welchem Sinne setzt er ihnen den Grundgedanken seiner Philosophie entgegen, die „ganze volle unverstümmelte Erfahrung dem Philosophieren zugrunde zu legen?" (VIII,178).

Die Stellung Diltheys zum Positivismus (x) ist zwiespältig. Es ist richtig, daß er ihn einerseits ablehnte, andererseits aber sind manche Gemeinsamkeiten festzustellen und wesentliche Züge positivistischen Denkens in seine Philosophie eingegangen. In gleicher Linie mit dem Positivismus steht Dilthey zunächst in der Bejahung des Erfahrungsstandpunktes in aller Wissenschaft; sein erstes Anliegen ist es gerade, auch in der Philosophie die Empirie zum Ausgang aller Fragen und Aussagen zu machen ohne Zuhilfenahme transzendenter und transzendentaler Gesichtspunkte, aber er legte den Begriff der Empirie anders aus als seine Zeitgenossen. Auch er sah die Aufgabe der Philosophie wie der Positivismus wesentlich darin, einen einheitlichen Zusammenhang der Wissenschaften zu schaffen, aber er projizierte nicht wie jener alle Wissenschaften auf eine einzige Ebene, sondern schied grundsätzlich die Natur- und die Geisteswissenschaften. Auch ihm erschien die Erforschung der Wesensart des menschlichen Bewußtseins und der menschlichen Seele als die notwendige Voraussetzung für allen systematischen Aufbau eines Begründungszusammenhanges der Wissenschaften, aber er verneinte den Anspruch der zeitgenössischen Psychologie, diese Arbeit mit ihren Mitteln leisten zu können. Eine gewisse Übereinstimmung mit dem Positivismus ist also zweifellos vorhanden. Dilthey arbeitet weitgehend sogar mit den gleichen Grundbegriffen: Empirie und Wirklichkeit, Erfahrung und Bewußtsein, Zusammenhang der Wissenschaften und Psychologie; darum glaubte er

---

x) Eine ausführliche Behandlung der Diltheyschen Position in dieser Frage gibt die Arbeit von Hans Sommerfeld, „Wilhelm Dilthey und der Positivismus" (Diss.Phil. 1927 Bln.).

sich auch zeitweilig dem Positivismus näher, als er es seinen eigentlichen Intentionen nach war, darum die größere Unsicherheit seiner Stellung zum Positivismus als Kant gegenüber. Für unsere Darstellung genügt es, die von Dilthey abgelehnten Wesenszüge des Positivismus hervorzuheben. Welche sind das?

Die exakte erklärende Psychologie des 19.Jahrhunderts erhob den Anspruch, eine vollständige Erkenntnis des menschlichen Seelenlebens geben und die Grundtatsachen der seelischen Erscheinungen vollgültig bestimmen zu können. Unter Anwendung naturwissenschaftlicher Methoden entdeckte sie in Empfindungen und Wahrnehmungen, Vorstellungen, Lust- oder Unlustgefühlen die Urbestandteile menschlichen Seelenlebens. Induktion und Experiment, Generalisation und Hypothese gaben ihr nach der Meinung ihrer Vertreter die Mittel an die Hand, die Wirklichkeit des Menschen zu erfassen. Gegen dieses ganze Verfahren, gegen diese „Seelenlehre ohne Seele" (V,159) erhob Dilthey den schärfsten Protest. Nach seiner Überzeugung wird die Möglichkeit einer Erkenntnis der geistigen Welt auf diese Weise gerade verfehlt. Die naturwissenschaftliche Methode der Isolierung einzelner seelischer Vorgänge in der Untersuchung, der Anwendung von Hypothesen, sowie der Einführung künstlicher Bedingungen in die Analyse gegebener geistiger Prozesse kann nur zu willkürlichen Konstruktionen führen, nie aber zu einer Erkenntnis der Totalität der Menschennatur. Die erklärende Psychologie gibt nach Dilthey gerade keine Bestimmung der Wirklichkeit, sondern schränkt die wahre, in den Erlebnissen unmittelbar gegebene Wirklichkeit solange ein, bis sie ihren Prinzipien entspricht. Den Sinnesvorgängen, die sie herausarbeitet, wird erst nachträglich ein Zusammenhang untergelegt, der nur auf dem Wege der Synthese und Konstruktion, nicht aber der Erfahrung, gewonnen ist. „Überblickt man den Inbegriff der Denkmittel der erklärenden Psychologie, so bilden schließlich den Gegenstand einer solchen

erklärenden Psychologie nur Möglichkeiten, und ihr Ziel ist nur irgendeine Probabilität" (V,166). Die Methode der Naturwissenschaften ist für die Erfassung der Totalität des Menschen nach Diltheys Überzeugung nicht anwendbar; von den Geisteswissenschaften und ihren Methoden selber her muß ein Weg gefunden werden zur Erkenntnis des Seelenlebens in seiner ganzen „unverstümmelten und mächtigen Wirklichkeit" (V,157). Das Wesen innerer Erfahrung bleibt den Messungen der exakten Psychologie verborgen. Eine neue grundlegende Wissenschaft vom Wesen des Menschen muß darum ausgebildet werden, die an die Ergebnisse der Geisteswissenschaften anknüpft und von sich aus wiederum eine Ordnung und Grundlegung der einzelnen Wissenschaften und eine Abgrenzung ihrer Bereiche möglich macht; eine Wissenschaft, die nicht nur den Positivismus ablösen, sondern zugleich eine Weiterführung und Vollendung der Philosophie Kants sein soll.

Wie sieht diese neue Wissenschaft bei Dilthey aus?

B.

Wesen und Aufgabe der Grundwissenschaft vom Menschen.

a. Das Wesen der Strukturpsychologie.

Wir stehen also nunmehr am Beginn der Darstellung der positiven Versuche Diltheys zur Erneuerung der Philosophie, und zwar handelt es sich zunächst um die wissenschaftstheoretische Richtung der Fragestellung. Dilthey lehnte Erkenntnistheorie und Positivismus nicht deshalb ab, weil sie „Wissenschaften" sind, sondern weil sie seiner Überzeugung nach auf falschem Grunde aufbauten und mit falschen Mitteln arbeiteten. Sie sollen darum ersetzt werden durch eine neue Theorie, die allen Anforderungen einer „Wissenschaft" entspricht, ohne in die Irr-

tümer der bisherigen Philosophie zu verfallen. Diese Wissenschaft wird von uns im Thema mit dem Namen „Strukturpsychologie und Anthropologie" genannt, - eine Nebeneinanderstellung, die zunächst der Erklärung bedarf. Warum können die beiden Bezeichnungen nebeneinander gestellt und koordiniert werden, obwohl es sich bei ihnen durchaus nicht um selbständige Wissenschaften handelt, und weder die eine noch die andere von Dilthey wirklich systematisch durchgeführt worden ist oder gar beide gegen einander abgegrenzt werden?

Zunächst ist zu sagen, daß im Grunde alle Arbeiten Diltheys Versuche zu einer philosophischen Anthropologie sind, da es ihm immer zu tun ist um eine philosophische Lehre vom Wesen des Menschen. Systematisch verwendet wird der Begriff jedoch nur selten bei ihm und hauptsächlich nur in den frühen Schriften. Er dient dort in erster Linie zur Bezeichnung einer empirischen Hilfswissenschaft für die zu schaffende Strukturpsychologie. Diese soll in Verbindung mit der Ethnologie oder vergleichenden Anthropologie die Tatbestände von Volk, Rasse und Stämmen erforschen, also die geistigen Realitäten in ihrem Zusammenhang mit der menschlichen Physis aufsuchen. Andererseits wird die Anthropologie mit der Lehre vom Seelenleben schlechthin von Dilthey identifiziert, der sich ja in Wahrheit auch nur mit der Ausbildung einer Psychologie beschäftigte. Der Begriff der Anthropologie steht also mit vollem Recht nur als Nebenbegriff neben dem der Strukturpsychologie, der das sachliche Kernstück der Diltheyschen Lehre in allen systematischen Arbeiten der frühen und mittleren Zeit enthält: den Begriff der Struktur. Überdies ist der Begriff der Anthropologie durch seine Allgemeinheit und Unbestimmtheit und die daraus folgende häufige Verwendung des Wortes in der philosophischen Diskussion besonders ungeeignet zum systematischen Gebrauch.

Im Mittelpunkt der von Dilthey gesuchten neuen Wissenschaft vom Menschen steht der Begriff des

Strukturzusammenhanges des Seelenlebens; die Bezeichnungen für die Wissenschaft selber wechseln: Dilthey spricht von Realpsychologie, Erfahrungspsychologie oder -philosophie, konkreter Psychologie, inhaltlicher oder sinnerfassender Psychologie oder auch sehr häufig von beschreibender und zergliedernder Psychologie. Alle diese Inhalte aber können unter dem Begriff der Strukturpsychologie zusammengefaßt werden, da er den sachlichen Grundbegriff aller dieser systematischen Versuche enthält.

Zur Bestimmung ihres Wesens diene als Ausgang das schon erwähnte Briefwort Diltheys, das Philosophie sei „die Analysis, die von dem Zusammenhang der in die Wissenschaften erhobenen Bezüge des Menschen in den Lebenszusammenhang derselben zurückgeht." Die Strukturpsychologie Diltheys enthält also keine direkte Frage nach dem Wesen des Menschen, sondern nimmt zum Ansatz ihrer Fragestellung die Ergebnisse der Einzelwissenschaften des Geistes, die nach Diltheys Überzeugung allein ein sicheres Fundament darstellen für jede Erkenntnis des Wesens des Menschen. Ihr Ausgangspunkt sind die psychischen und psychophysischen Inhalte, die in den Kultursystemen und den Organisationen der Gesellschaft zu Tage treten. In ihnen sucht sie die den einzelnen Gegebenheiten jeweils zugrunde liegenden „Bestandteile" der Menschennatur auf und beschreibt sie in ihrem Sein, um dadurch ein zugleich reales und doch grundlegendes Wissen vom Wesen des Menschen zu gewinnen. Sie findet in den durchgreifenden geistigen Zusammenhängen der Kultursysteme und dem konstanten Bestande gesellschaftlicher Organisationen „ein festes standhaftes Material, das eine Analysis menschlichen Seelenlebens auch in Bezug auf seine inhaltlichen Grundzüge ermöglicht" (V,226). Andererseits haben alle diese Tatbestände des Geisteslebens überhaupt nur daher einen „Sinn", weil sie auf die seelischen Bestandteile zurückgeführt und aus ihnen verstanden werden können. Zwischen den in sich ab-

geschlossenen Geistesgebilden und den ursprünglichen seelischen Realitäten bestehen nach Dilthey innere erlebbare Beziehungen, die von ihm als „Strukturen" der geistigen Wirklichkeit bestimmt werden, wie auch der seelische Zusammenhang oder Lebenszusammenhang in sich selbst ein Zusammenhang von Strukturen ist. Dieser Lebenszusammenhang als Strukturzusammenhang ist „im Erlebnis von innen gegeben" (V,173) als ein „lebendiger, freier und geschichtlicher" (V,193). Als „Einheit des Bewußtseins und Einheit der Person" ist er „ursprünglich und immer eine übergreifende Einheit" (V,211). Das „Gesetz" der Strukturen muß in den Verknüpfungsmöglichkeiten der seelischen Verhaltungsweisen gesucht werden; d.h. in der jeweiligen Art der Verbindung von Intelligenz, Trieb- und Gefühlsleben, sowie der Willenshandlungen. Die Einheit dieser drei Seelenvermögen wird von Dilthey auch als „Totalität der Menschennatur" bezeichnet. Die Übergänge vom einen Bewußtseinszustand zum anderen geschehen nicht willkürlich, sondern kontinuierlich als Teilvorgang im Verlauf des Strukturganzen; das Primäre ist immer die vorgefundene Ganzheit, deren Ausdruck nur wechselt je nach dem Vorherrschen der einen oder anderen seelischen Triebkraft. „Der einzelne Vorgang ist von der ganzen Totalität des Seelenlebens im Erlebnis getragen, und der Zusammenhang, in welchem er in sich und mit dem Ganzen des Seelenlebens steht, gehört der unmittelbaren Erfahrung an" (V, 172). Der Lebenszusammenhang als Strukturzusammenhang ist ein einheitlicher Zusammenhang, der aus Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zusammengewoben ist; als solcher ist er einerseits „erworbener Zusammenhang" (V,177 fg.) und andererseits „teleologischer Zusammenhang" (V,207 fg.), je nachdem ob die Richtung in die Vergangenheit oder die Richtung in die Zukunft betont wird. Aufgabe der Strukturpsychologie ist es aber, alle diese Bezüge in ihren Strukturen zu untersuchen; den Zusammenhang zwischen den Gebilden des Geistes und den „Bestandteilen"

der Menschennatur aufzuweisen und die einzelnen Strukturen des Seelenlebens für sich zu bestimmen. „Ihren Gegenstand muß der entwickelte Mensch und das fertige vollständige Seelenleben bilden. Dieses soll in seiner Totalität aufgefaßt, beschrieben und analysiert werden" (V,169). Auf diese Weise nur können nach Diltheys Überzeugung konkret-lebendige und doch philosophisch-gültige Aussagen vom Wesen des Menschen gemacht werden; denn „nicht die Annahme eines starren Apriori unseres Erkenntnisvermögens, sondern allein Entwicklungsgeschichte, welche von der Totalität unseres Wesens ausgeht, kann die Fragen beantworten, die wir alle an die Philosophie zu richten haben" (I,18).

Gegen diese ganze grundlegende Lehre Diltheys, in erster Linie gegen den Begriff des Strukturzusammenhanges selber wandte sich nach dem ersten Erscheinen der „Ideen" in den Sitzungsberichten der Berliner Akademie der Wissenschaften (1894) in schärfster Polemik der Zeitgenosse Diltheys und Vertreter der naturwissenschaftlichen Psychologie H e r m a n n E b b i n g h a u s . In völligem Mißverstehen der Intentionen Diltheys suchte er nachzuweisen, daß der Zusammenhang des Seelenlebens immer nur durch „hineindeutende Übertragung des anderswo Erlebten" nur durch nachträgliche Synthese einzelner Vorstellungen entstehe, nie aber als Einheit gegeben in der Seele vorgefunden werde (Zeitschrift für Psychologie 1896; S. 190). Nach seiner Meinung verfährt Dilthey genau so wie die erklärende Psychologie, weil er das Experiment als Hilfsmittel der Psychologie zulasse und die Lücken der Erfahrung auch seinerseits durch Hypothesen ausfülle. Ebbinghaus verkannte also völlig, daß es sich bei Dilthey um genau den umgekehrten Vorgang handelt, wie bei der erklärenden Psychologie. Nicht wird von ihm wie dort die Einheit des Bewußtseins aus Teilinhalten konstruiert, sondern Dilthey erkannte gerade den Irrtum solcher Versuche. Er fand den in der eigenen Seele erlebten Zusammenhang als

das Ursprüngliche, was es allererst ermöglicht, nun auch Eindrücke aus der Außenwelt und Begegnungen mit fremdem Seelenleben richtig zu verstehen. „Das Nichtsichtliche wird ergänzt aus dem eigenen transponierten Zusammenhang und nicht von Teilstücken aus", sagt hierfür Diltheys Freund Yorck in scharfer Formulierung des Tatbestandes (Briefwechsel, S.198). Im übrigen bedauert es Yorck ausdrücklich, daß Dilthey überhaupt eine „gegenseitige Ergänzungsfähigkeit der deskriptiven und der erklärenden Methode zulasse (S.195); auf diese Weise könne eben die Tragweite und Bedeutung der neuen Entdeckungen leicht verkannt werden. Yorcks verständnisvolle Randbemerkungen zum Angriff von Ebbinghaus' veranlaßten Dilthey zur Abfassung der „Anmerkung" am Schlusse der „Ideen", in der er noch einmal ausdrücklich feststellte, daß zwischen dem Neben- und Nacheinander der erklärenden Psychologie und ihrer Isolierung der psychischen Vorgänge einerseits und seinem Grundbegriff des Strukturzusammenhanges andererseits eine „wesensmäßige, art- und nicht gradweise Differenz bestehe" (V,240). So hält er trotz aller Enttäuschung über die Verständnislosigkeit der Zeitgenossen und trotz mancher Unsicherheit in einzelnen Fragen unbedingt fest an seiner Überzeugung von der Bedeutung und Gültigkeit seiner Strukturpsychologie, deren Wesen er im Laufe der Zeit immer genauer zu klären und zu bestimmen unternahm. Besonders wichtig für ihr Verständnis ist der Umkreis der Aufgaben, die der Strukturpsychologie von ihm zugewiesen werden: in erster Linie der Aufbau einer Theorie der Geisteswissenschaften. Ihre Darstellung wird die Bedeutung der wissenschaftstheoretischen Versuche Diltheys erst in vollem Umfang verständlich machen und hat uns daher im folgenden noch zu beschäftigen.

B.

b. Die Aufgaben der Strukturpsychologie.

1. Die Grundlegung der Geisteswissenschaften.

„Leben, Lebenserfahrung und Geisteswissenschaften stehen in einem beständigen inneren Zusammenhang und Wechselverkehr. Nicht begriffliches Verfahren bildet die Grundlage der Geisteswissenschaften, sondern Innewerden eines psychischen Zustandes in seiner Ganzheit und Wiederfinden desselben im Nacherleben. Leben erfaßt hier Leben...." (VII,36). In diesem Wort aus dem „Aufbau" ist das Problem deutlich ausgesprochen, das Dilthey zum Versuch einer „Grundlegung der Geisteswissenschaften" mit Hilfe einer neuen Wissenschaft vom Menschen antrieb. Seine Frage lautet: Wie können die Lebendigkeit des Menschen und das wissenschaftliche Denken über sein Wesen so verbunden werden, daß weder die eine noch die andere Realität in ihrem Sein verkürzt wird? Nur unter dieser Voraussetzung ist eine gültige und einheitliche Arbeit der Geisteswissenschaften möglich; darum muß eine Grundwissenschaft den Zusammenhang zwischen Leben und Wissenschaft seinem Wesen nach bestimmen und überdies die verschiedenen historischen, theoretischen und praktischen Aufgaben der Geisteswissenschaften einheitlich ordnen. Die bisherige Erkenntnistheorie hatte sich nach Diltheys Auffassung indessen nur mit einem Teilgebiet der Geisteswissenschaften beschäftigt, - wie früher schon dargelegt - und ihre alleinige Aufgabe in der Bestimmung des Gegenstandes der Erkenntnis gesehen, so wie sie auch den Menschen als solchen nur als Denksubjekt auffaßte. „Gibt es nun", so fragt Dilthey, „statt dessen eine Wissenschaft, die die Beziehungen erfaßt, welche zwischen der gesellschaftlichen Tatsache, dem Gesetz und der das Urteil leitenden Regel bestehen? (I,89). Wie kann der alte Gegensatz zwischen theoretischer und prakti-

scher Vernunft überwunden werden?

Die Möglichkeit zur Lösung dieses Problems ist für ihn also die Durchführung einer neuen Erkenntnistheorie der Geisteswissenschaften, die auf der Strukturlehre des Seelenlebens aufzubauen ist, eine Erkenntnistheorie als „Psychologie in Bewegung, die in der Selbstbesinnung, welche den ganzen unverstümmelten Befund seelischen Lebens umfaßt, ihre Grundlage hat". (V,151). Und noch bestimmter formuliert es Dilthey an anderer Stelle: „Die Psychologie verhält sich zu den einzelnen Geisteswissenschaften als deren Grundwissenschaft. Beschreibend, analysierend und vergleichend eröffnet und begründet sie die Erkenntnis der menschlich-geschichtlichen Welt" (V,273).

Drei Aufgaben hat diese Erkenntnistheorie und Grundlegung der Geisteswissenschaften zu leisten: 1. Die allgemeine logische Struktur der Geisteswissenschaften ist zu bestimmen, eine Theorie des Wissens auszubilden, durch die eine begriffliche Festlegung der Formen und Kategorien der geisteswissenschaftlichen Erkenntnis möglich wird, so z.B. eine Bestimmung des Sinnes von „objektiver Erkenntnis", „Wirklichkeit", „Allgemeingültigkeit" oder „Sein". 2. Der Aufbau der geistigen Welt durch die einzelnen Gebiete, die sich wandelnden Strukturen der geistigen Gestaltungen, ihre historische Entwicklung, sowie die typischen Verhaltungsweisen sind aufzuklären und in Zusammenhang damit eine Methodenlehre der Geisteswissenschaften herauszuarbeiten. 3. Die Frage nach dem Erkenntniswert der Leistungen der Geisteswissenschaften ist zu beantworten; das aber ist die Frage nach der Möglichkeit objektiven geisteswissenschaftlichen Wissens schlechthin.

Diese programmatischen Forderungen zur Durchführung einer Erkenntnistheorie der Geisteswissenschaften sind von Dilthey nur in geringem Maße systematisch ausgearbeitet worden, am wenigsten das dritte Problem, wenn anders man nicht alle Arbeiten Diltheys als Beiträge zu dieser Frage auffassen will.

Den riesigen Aufgabenkreis des zweiten Punktes suchte Dilthey in immer neuen Einzeluntersuchungen zu bewältigen, kam aber auch hier nicht zu einer systematischen Gliederung und Ordnung der Probleme. Die größte Einheitlichkeit haben die Vorarbeiten zum ersten Punkt, zur Ausbildung einer Theorie des Wissens. Die Untersuchungen über diese Fragen stellen ein einheitliches Ganzes in der Gesamtheit der drei Problemkreise dar; ihre Ergebnisse sollen in folgendem näher expliziert werden, damit die Ziele der Grundlegung der Geisteswissenschaften durch die Klärung dieses Teilgebietes sich mehr und mehr konkretisieren.

2. Die Theorie des Wissens.

Die Erörterungen über die Theorie des Wissens ziehen sich durch alle systematischen Arbeiten Diltheys hindurch, nehmen also auch noch in den Altersfragmenten einen recht breiten Raum ein, obwohl sie ihrem Wesen nach der wissenschaftstheoretischen Richtung der Fragestellung angehören. Explizit ausgeführt wurde die Theorie des Wissens nicht; Anfänge dazu bilden die Akademievorträge aus den letzten Lebensjahren Diltheys, der damals zu neuer Auseinandersetzung mit diesem Problem angeregt wurde durch die Beschäftigung mit Husserls Logischen Untersuchungen (x). Welches sind ihre Aufgaben?

„Das Gegebene für sie sind alle die Denkprozesse, die von dem Zweck bestimmt sind, gültiges Wissen hervorzubringen. Ihre Aufgabe liegt schließlich in der Beantwortung der Frage, ob und wiefern Wissen möglich sei" (VII,7). Die Wissenstheorie soll also eine begründende Theorie abgeben für alle Zweige der Geisteswissenschaften; da aber in der Wirklichkeitserkenntnis alle anderen Wissensarten

---

x) Akademievorträge, veröffentlicht unter dem Titel Studien zur „Grundlegung der Geisteswissenschaften" Bd. VII.

wurzeln, so ist die erste und wichtigste Aufgabe der Wissenstheorie eine Strukturlehre des gegenständlichen Auffassens und der ihm eigenen einzelnen Erlebnisse, die ihrerseits Glieder im Ganzen des psychischen Zusammenhanges sind. Wahrnehmen, Urteilen, Vorstellen und Schließen, die Leistungen des Auffassungszusammenhanges, müssen in ihrem Bezug zum Erleben einerseits und zu den Normen des Denkens andererseits deutlich gemacht werden. Ist solchermaßen der Strukturzusammenhang des gegenständlichen Auffassens herausgehoben, und zwar sowohl für das Auffassen psychischer Tatsachen wie äußerer Gegenstände, so ergibt sich daraus die weitere Aufgabe der Abhebung der anderen Wissensarten, die Dilthey in einem Fragment als das „gegenständliche Haben" (mit den Unterabschnitten Fühlen und Wollen) bezeichnet, sowie die Unterscheidung dieser Verhaltungsweisen in den Natur- und Geisteswissenschaften, und damit die Scheidung dieser Wissenschaften selber. Auf diese Weise wird sich der den Geisteswissenschaften eigentümlich zugehörige Herrschaftsbereich, dem alle Beziehungen der Erkenntnis zum psychischen Zusammenhang angehören, herauskristallisieren, ebenso aber auch der Bereich der Naturwissenschaften, die es mit der physischen Welt und den äußeren Gegebenheiten zu tun haben. Die Theorie des Wissens reicht also über das Gebiet der Geisteswissenschaften heraus und besorgt auch die Abgrenzung der beiden Wissenschaftsbereiche gegeneinander.

Jede dieser Aufgaben der Theorie des Wissens ist von Dilthey in Angriff genommen worden; am weitesten ausgeführt sind die Strukturlehre des gegenständlichen Auffassens, die Versuche zur Abgrenzung der Natur- und der Geisteswissenschaften und die Bestimmung der für jedes der beiden Wissenschaftsgebiete charakteristischen Wesenszüge. Im Ganzen blieb die Theorie des Wissens unvollendet, und in Konsequenz davon mußte die ganze Erkenntnistheorie und Grundlegung der Geisteswissenschaften Fragment

bleiben, deren erste Grundlage sie ja bilden sollte. Strukturpsychologie, Wissenstheorie und Grundlegung der Geisteswissenschaften - diese drei Formen neuer philosophischer Wissenschaft, bilden ein so verschlungenes, in Anlage und Ziel uneinheitliches Ganzes, daß das Unternehmen, aus ihm die einzelnen Schichten herauszulösen und in ihrem Wesen zu bestimmen, nur das Ergebnis haben konnte, die Unmöglichkeit dieser Art von philosophischer Wissenschaft aufzuzeigen. Dilthey versuchte, zuviel in sich widerspruchsvolle Tendenzen ohne wirkliche ursprüngliche Grundlegung in seiner Arbeit zu vereinigen; darum gelangte er nicht ans Ziel, und die eigentlich philosophische Intention zur Erfassung des Wesens des Menschen konnte sich nicht endgültig durchsetzen.

Wie weit gelang sie überhaupt? Zu welchen Ergebnissen über das Wesen des Menschen in der Geschichte kam Dilthey mit Hilfe der Strukturpsychologie?

C.

Die Bestimmung der Geschichtlichkeit des Menschen im Rahmen der Strukturpsychologie.

a. Der Begriff der historischen Wirklichkeit. (Der Mensch als Objekt der Geschichte.)

Vom Menschen als „historische Wirklichkeit" und vom Menschen als „historisches Bewußtsein" als dem Ergebnis der wissenschaftstheoretischen Bemühungen Diltheys soll nunmehr die Rede sein. Wie kommt es zu diesen Bestimmungen der Geschichtlichkeit?

Für Dilthey ist der Grundcharakter des Menschen sein geschichtliches Dasein, wie es sich in Geisteswissenschaften und Universalgeschichte offenbart; nicht aber die Geschichtlichkeit als solche. Dilthey befragt wohl „die Geschichte, was Philosophie sei" (VIII,206), nicht aber die Philosophie, was

Geschichtlichkeit sei. Für unsere Analyse der philosophischen Position Diltheys ist es aber unerläßlich, diese Frage auch explizit zu stellen, und das Ineinander von Mensch und Geschichte bei Dilthey auf seine Grundbestandteile zurückzuführen, - zunächst auf dem Boden der Strukturpsychologie.

Die Frage nach der Geschichtlichkeit enthält in Wahrheit zwei Fragen in sich: wie findet Dilthey den Menschen in der Geschichte vor? In welchen Wesensformen erscheint der Mensch als Gegenstand der Geschichte? Und auf der anderen Seite: Welche Wesenszüge befähigen den Menschen, sich selbst als Glied und Gegenstand der Geschichte zu begreifen? Die Antwort auf die erste Frage wird im folgenden durch den Gesamtbegriff der historischen Wirklichkeit, die Antwort auf die zweite Frage durch den Gesamtbegriff des historischen Bewußtseins gegeben, wobei der erstere Begriff eine gewisse Verengerung erfährt gegenüber dem Diltheyschen Sprachgebrauch, der letztere eine Erweiterung, da er in einem philosophischen Sinne verstanden wird, der Diltheys Definition zunächst nicht entspricht, aber als ihre äußerste Konsequenz angenommen werden muß.

Nach dieser Klarstellung kann nunmehr gefragt werden: was ist die historische Wirklichkeit? Welches ist der Bezug von geschichtlicher Einmaligkeit und allgemeiner Menschennatur, wie sind Welt und Selbst, Gesellschaft und Individuum gegeneinander abzugrenzen, - wie sind sie verbunden? Alle diese Begriffe, in denen das Wesen des Menschen in der Geschichte sich manifestiert, sind von uns nicht beliebig herausgegriffen und nebeneinander gestellt, sondern gehören in Begriffspaaren zusammen, deren Glieder in innerem Gegensatz stehen und doch eine Einheit bilden, deren Gegensatz-Einheit aber auf einem Grundzug im Wesen des Menschen ruht: der Tatsache nämlich, daß der Mensch immer zugleich ein Einzelner und Glied einer übergeordneten Gemeinschaft ist, zugleich Erkennender und Gegenstand der Erkenntnis - oder in den Worten unserer Abhandlung -

zugleich historische Wirklichkeit und historisches Bewußtsein.

In der historischen Wirklichkeit lassen sich nun drei Begriffspaare aufweisen, in denen das Wesen des Menschen als Individualität und Glied der Gemeinschaft ausgedrückt ist. Von ihnen tritt das erste in den frühen Arbeiten Diltheys besonders hervor: Gesellschaft und Individuum; das zweite wird in allen systematischen Arbeiten verwendet. Gemeinsame Menschennatur und geschichtliche Individualität, und das dritte kommt erst in den Alterswerken zur ausführlichen Behandlung: Welt und Selbst. In der nachfolgenden Analyse der drei Begriffspaare werden wir dieser historischen Entwicklung der Gedankengänge Diltheys folgen, der jedoch selbst eine systematische Untersuchung oder Zusammenordnung niemals vorgenommen hat; es besteht also die Notwendigkeit, die verstreuten und uneinheitlichen Äußerungen zusammenzunehmen und sie auf ihren eigentlichen Sinn hin zu befragen. Da es Dilthey immer mehr darauf ankam, den Menschen im Zusammenhang des Lebens und der Geschichte aufzufassen als in seinem Person-Sein, so wurde auch in unserer Anordnung die übergreifende Einheit dem Individualitätsbegriff jeweils vorangestellt.

Welches ist nun der Bezug von Gesellschaft und Individuum auf den Boden der Strukturpsychologie?

aa. Gesellschaft und Individuum.

Nach Diltheys Überzeugung ist jedes Individuum vom anderen wesensmäßig verschieden, jedes bildet eine Welt für sich und hat einen Wesenskern, den es mit niemand zu teilen vermag. Es ist „ineffabile", in sich geschlossen und „erkennt nur das als wertvoll an, was in seinem Gefühl so gegeben ist, nur das als wahr, was als evident vor seinem Bewußtsein sich bewährt, nur das als Zweck, was in seinem eigenen Willen gesetzt ist (I,30). Trotzdem aber lebt es in einer Mitwelt, von der es abhängig ist, und

mit der es sich immer auseinandersetzen muß, der Gesellschaft. Dauernd empfängt es Einwirkungen von außen und wirkt auf die Außenwelt zurück; es steht immer schon in vielfältigen Zusammenhängen drin, an denen es seine geistige Eigenart bildet. „Der höchste Zug seines Wesens ist es, vermöge dessen es in etwas lebt, das nicht es selber ist (I,30). Andererseits ist das Individuum immer mehr als die Umwelt, in der es existiert, aufgrund der Einzigartigkeit seiner Natur. Dilthey nimmt also kein in sich isoliertes Individuum an, das vor der Tatsache der Gesellschaft da wäre, sondern die ursprüngliche Realität ist für ihn das In- und Miteinander von Gesellschaft und Individuum. Schon in seinen ersten grundlegenden Untersuchungen wendet sich Dilthey gegen eine theoretische Isolierung des Individuums, die der Erfahrung widerspricht, und übt in diesem Sinne scharfe Kritik an den Theorien seiner Zeit, von denen die naturrechtliche und die historische Schule in die entgegengesetzten Fehler verfallen. Die erstere „löst in falschem Individualismus die Individuen, welche Elemente der gesellschaftlichen Wechselwirkung sind, aus dieser aus, um sie mit angeborenen Trieben auszustatten" (V,60); für die letztere dagegen bedeuten die Individuen nur soviel wie Glieder in einem Organismus, wie Teile in einem Ganzen. Beides ist falsch. „Den Menschen, wie er abgesehen von der Wechselwirkung in der Gesellschaft, gleichsam vor ihr ist, findet sie (die Psychologie) weder in der Erfahrung, noch vermag sie, ihn zu erschließen" (I,30).

In dieser Weise definiert Dilthey das Wesen des Bezuges zwischen Gesellschaft und Individuum, die Begriffe als solche setzt er dagegen in ihrem Inhalt voraus. Den Begriff der Gesellschaft entnimmt er gänzlich den Vorstellungen seiner Zeit; er braucht ihn im Sinne der englischen und französischen Soziologie als Ausdruck für die kulturelle und ökonomische Einheit einer bestimmten Zeit. „Gesellschaft" ist ein aus der Erfahrung gewonnener

geisteswissenschaftlicher Begriff für das Zusammenleben der Menschen; es ist „unsere Welt", im Gegensatz zur Natur, die uns stumm ist" (V,61). Eine Abgrenzung gegen die Begriffe „Volk" und „Staat" wird nicht vorgenommen; die „Gesellschaft" steht einzig in Beziehung zum Individuum und den Gruppeneinheiten der Kultursysteme und Organisationen. Kräfte der Gemeinschaft und das Verhältnis von Herrschaft und Abhängigkeit zwischen den Menschen sind der letzte Grund dieser Gruppenverbindungen. Mehr läßt sich nicht erklären. Geht man weiter zurück, schreitet man zur Annahme eines „Geselligkeitstriebes" oder „Gemeinsinnes" unter den Menschen, so ist das „nur ein zusammenfassender Ausdruck für das dieser Tatsache zugrundeliegende X". (I,66). Mit diesen Worten lehnt Dilthey die positivistischen und psychologischen Erklärungen, die in der Gesellschaftswissenschaft seiner Zeit üblich waren, ab.

Der Begriff des Individuums ist bei der Darstellung der Beziehung von allgemeiner Menschennatur und geschichtlicher Individualität ausführlich zu erörtern; hier genügt der Hinweis auf die schon erwähnte, von Dilthey häufig verwendete Definition, daß die Individuen „psychophysische Lebenseinheiten" seien. Die Wechselwirkung zwischen Gesellschaft und Individuum, das In- und Miteinander beider bleibt nach Diltheys Überzeugung im letzten Grunde ein Geheimnis, das nur durch die „Strukturzusammenhänge" des Seelenlebens erfaßt werden kann. Soweit die Strukturen der einzelnen psychophysischen Lebenseinheiten, die Strukturen des Bezuges von Milieu und Lebenseinheit, die Strukturen der Systeme und Organisationen durch die beschreibende Psychologie aufgeklärt werden, wird auch das Wesen des Wechselbezuges von Gesellschaft und Individuum als eines Zusammenhanges „sui generis" (V, 213) deutlich. Dilthey selbst ist in dieser Richtung nur zu skizzenhaften Äußerungen über das Verhältnis von Lebenseinheit und Umwelt gelangt. Trotzdem aber ist sein Versuch, den Bezug von Individuum und Gesellschaft

aus der konkreten Wirklichkeit zu begreifen und doch unabhängig von dem einzelnen historischen Faktum zu bestimmen, zweifellos ein Anfang zu neuer philosophischer Fragestellung.

Wie kommt diese neue Fragestellung nun im zweiten Begriffspaar der „Gemeinsamen Menschennatur und Geschichtlichen Individualität" zum Ausdruck?

bb. Gemeinsame Menschennatur und geschichtliche Individualität.

Die Erörterungen Diltheys über das Verhältnis von Gesellschaft und Individuum finden sich im ersten grundlegenden Buch der „Einleitung in die Geisteswissenschaften"; in den späteren Arbeiten kommen inhaltlich neue Momente kaum hinzu. Bei dem zweiten Begriffspaar dagegen, der Gegensatzeinheit von allgemeiner Menschennatur und geschichtlicher Individualität läßt sich im Laufe der Zeit eine deutliche Vertiefung der Problembehandlung konstatieren; die Ergebnisse dieser Entwicklung können jedoch erst im Zusammenhang der Hermeneutik der Darstellung klar werden. Hier fragen wir nach der Auffassung dieses Bezuges auf dem Boden der Strukturpsychologie. Wie sieht Dilthey dort das Ineinander von Allgemeinem und Individuellem?

Als Grundtatsache wird von ihm festgestellt, daß alle geistigen Äußerungen des Menschen physische Bedingungen zur Unterlage haben, daß der Mensch eine „psychophysische Einheit" sei. (So für viele andere Stellen: I,15); mit dem Physischen ist dabei die Gebundenheit an einen Körper gemeint, mit dem Psychischen die Kraft des Geistes, wobei die Begriffe „psychisch" und „geistig" ganz ohne Unterschied neben- und für einander gebraucht werden. Eine nähere Klarstellung des Verhältnisses vom Physischen und Psychischen gibt Dilthey aber nicht, sondern begnügt sich mit der sehr unbestimmten Definition, daß die „psychischen Vorgänge an der Materie auftreten"(So in den Beiträgen zum

Studium der Individualität; V,269). Wie aber dieses Auftreten vor sich geht, oder was unter dem „an" (der Materie) gemeint ist, bleibt völlig unklar. Auch der Begriff der psychophysischen Lebenseinheit erfährt keine nähere Bestimmung; er steht für das Wesen des Menschen schlechthin, ohne Bezug auf die geschichtliche Individualität. Im Grunde ist er nichts Anderes als der Begriff der naturwissenschaftlichen Psychologie des 19.Jahrhunderts; denn trotz aller Verwahrung gegen theoretische Konstruktionen behält Dilthey zunächst noch den abstrakten Menschenbegriff bei, auf den er den Begriff der geschichtlichen Individualität aufpfropft. So werden in den „Ideen über eine beschreibende Psychologie" die geschichtlichen Individualitäten als „Variationsformen" der allgemeinen Menschennatur aufgefaßt, die gleichsam den Rahmen bildet für die wechselnden geschichtlichen Inhalte. Die Individualität wird definiert als beruhend auf einer Verbindung von Gleichförmigkeiten, und jedes Individuum als nur quantitativ verschieden vom anderen aufgefaßt. Qualitative Verschiedenheiten entstehen erst durch Kombinationen quantitativer Verhältnisse. (Dazu V, 229). Alle diese massiv-positivistischen Definitionen dürfen aber nicht isoliert genommen werden; denn trotz des Abgleitens dorthin sucht Dilthey neue Wege. Die geschichtliche Individualität ist für ihn zweifellos das entscheidend Wichtige; denn „die allgemeine Menschennatur realisiert gleichsam die Möglichkeiten eines Tonsystems und die Individualität eine in ihm geschaffene Melodie" (V,425). Die Variationsformen der Individualitäten sind also Verwirklichung von Möglichkeiten, die hervorgehen aus einer vorgegebenen Situation.

Die Erfassung des Incinanders von allgemeiner Menschennatur und geschichtlicher Individualität geschieht durch die Aufweisung konstitutiver Strukturzusammenhänge, die dem Menschen überhaupt wie seiner einmaligen Verwirklichung angehören; als Hilfsmittel dazu dienen die Begriffe des Typus und

der Individualität.

Im Begriff des Typus faßt Dilthey die Strukturen des Gleichartigen und Gleichförmigen vieler einzelnen Struktureinheiten zusammen; „typisch ist, was in einem singulären Falle ein Allgemeines darstellt" (VIII,177). Andererseits wird der Begriff des Typus in den „Ideen" auch als klassifizierender Ordnungsbegriff bezeichnet, der die Zusammenfassung von regelmäßigen Beziehungen zwischen Merkmalen der Individuen zu leisten hat. Mit dieser Definition rückt Dilthey in bedenkliche Nähe zum Typus-Begriff der Naturwissenschaftler, des Zoologen oder Botanikers, der in erster Linie das Lebendige klassifiziert und spezifiziert. Wie auch in anderen Fällen verkennt er also hier die Tragweite seiner Intentionen; und schärfer als er sieht der Freund Yorck, der die eigentliche Bedeutung des Diltheyschen Typus-Begriffes schon 1895 in folgenden Worten bestimmte; „Der Begriff des Typus ist der Schlüssel, der die feinsten und schwierigsten Schlösser öffnet. Er konstituiert ein Lebensmaß, eine geschichtliche Kategorie, von gleicher Bedeutung für die Erkenntnis des Historischen, wie irgendeine der logischen Kategorien für das Ontische" (Briefwechsel, S.191).

Zu einer wirklichen Bestimmung der Bezüge von Typus, allgemeiner Menschennatur und geschichtlicher Individualität ist Dilthey im Zusammenhang der Strukturpsychologie nicht gekommen, weil er immer versuchte, ihrer von dem Gedankengut der Wissenschaft aus habhaft zu werden; aber er baute sich immer neue Wege zu ihrem Verständnis, wie zur Erfassung des geschichtlichen Menschen überhaupt. Einen weiteren Weg haben wir im letzten Abschnitt zum Begriff der „historischen Wirklichkeit" noch mitzuvollziehen. Wenn auch hier die Ergebnisse besonders dürftig sind für den Zusammenhang der wissenschaftstheoretischen Fragestellung, so ist die Wandlung der Auffassung zu den Fragmenten der Spätzeit hin besonders deutlich erkennbar. Wie also versteht Dilthey das Verhältnis von „Welt und Selbst" in unserem Zusammenhang?

cc. Welt und Selbst.

Die erste ausführliche Stellungnahme Diltheys zu dieser Frage findet sich im Aufsatz von 1890, den „Beiträgen zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht". In dieser Schrift grenzt er seine Anschauungen ab gegen den Phänomenalismus und Intellektualismus einerseits und gegen den Intuitionismus andererseits und kommt zu einer ersten Formulierung seiner Position. Er will über Kant und Hume hinausführen und die Frage nach der Trennung von Ich und Außenwelt neu und tiefer begründet beantworten: Nach dem ganzen Menschen und der wirklich vorhandenen Welt muß gefragt werden, nicht nach einem isolierten Denksubjekt, dessen „Vorstellung" die Welt ist; die Realität der Außenwelt ist vom natürlichen Denken her aufzuhellen, hinter das nicht zurückgegangen werden darf. Zur Bewältigung dieser Aufgabe muß nach Diltheys Überzeugung von zwei Grundaxiomen ausgegangen werden, die ihm unverrückbar feststehen: einmal der Tatsache, „daß ich mir selber das ens realissimum bin, was auch die Metaphysik von einem solchen über den Sternen sagen möge" (V,111),und weiter von dem Satz des Bewußtseins als dem höchsten Satz der Philosophie überhaupt. Nach ihm steht „alles, was für mich da ist, unter der allgemeinsten Bedingung, Tatsache meines Bewußtseins zu sein" (V,90). Im ersten Satz wird die Identität des Selbst als Grundlage aller Erkenntnis angenommen; erst das Bewußtsein der Selbigkeit der Person ermöglicht es dem Menschen in allem Wechsel der Eindrücke, sich als Einheit zu behaupten und als solche Einheit der Außenwelt, ihren Objekten und anderen Personen zu begegnen. Seinem Wesen nach ist das Selbst „ein Bündel von Trieben, Lust- und Unlustgefühlen, sowie von Volitionen (V,96) und verschafft sich in Impuls und Willen Ausdruck, stößt dabei auf Widerstände und erfährt

so die Realität der äußeren Welt. Wille steht gegen Willen, Impuls gegen Widerstand. „Der ganze Sinn der Worte: Selbst und Anderes, Ich und Welt, Unterscheidung des Selbst von der Außenwelt liegt in der Erfahrung des Willens und der mit ihm verbundenen Gefühle" (V,130). Im Widerstandsbewußtsein begegnet dem Menschen etwas von ihm Unabhängiges: Objekte und Personen, d.h. die Welt.

Die Realität der Außenwelt ist also nach dieser Auffassung Diltheys eine Erfahrung des Willens, den er auch gelegentlich mit dem „Leben" gleichsetzt. Damit geht er aber über die Erkenntnistheorie seiner Zeit hinaus, und der Satz des Bewußtseins, das zweite Grundaxiom, erfährt eine entscheidende Veränderung: aus der Einengung auf die Vorgänge des Denkens wird er befreit zu einer Erfahrung des Lebens; die Frage, wie der im Subjekt isolierte Verstand zu den Objekten draußen gelange, wird sinnlos. Es gibt eine ursprüngliche Verbundenheit zwischen Beidem: Selbst und Welt, Wille und Widerstand sind „von derselben Kernhaftigkeit". „Das Objekt ist nicht durch das Denken in das Leere hineinkonstruiert, sondern hat an dem Erlebnis des Willens sein eigenes Leben und seinen selbständigen Kern" (V, 132).

Wo begegnet nun aber diese ursprüngliche Verbundenheit von Welt und Selbst, die Dilthey annimmt? Wie ist sie faßbar?

Bei der Beantwortung dieser Frage kehrt Dilthey nun zu den Positionen der Erkenntnistheorie und Psychologie zurück, die er eben hinter sich gelassen hatte: er sagt, daß „durch Bewußtseinsvorgänge die Willenserfahrung, die Hemmung der Intention vermittelt wird, welche nun im Widerstandsbewußtsein enthalten ist und die lebendige kernhafte Realität eines von uns Unabhängigen erst aufschließt" (V,104). Oder an anderer Stelle: „das Selbst und die Objekte liegen beide innerhalb des Bewußtseins" (V,132). Also ist es doch wieder das Bewußtsein, das die Realität des Lebens, die Erfahrungen des

Willens dem Menschen vermittelt, sie im Grunde doch erst r e a l werden läßt! - Konnte aber in Wahrheit ein anderes Resultat erwartet werden? Dilthey mußte ja zu diesem Ergebnis kommen, weil er seine ganze Strukturlehre im Bewußtsein lokalisierte, weil er die Strukturzusammenhänge des Seelenlebens mit der Einheit des Bewußtseins gleichsetzte, die er ebenso wie die Einheit des „Selbst" als solche garnicht untersuchte, sondern einfach gegeben sein ließ. Darum nahm er auch den Satz des Bewußtseins als Grundaxiom an und war sicher, daß „die Kategorie der Selbigkeit die Grundlage bilde für alle Momente des Lebens" (VII? 247). Er schreckt also vor einer Durchführung seiner Anfangsrichtung wieder zurück und kommt darum folgerichtig von der unmittelbaren Anschauung des Bezuges von Subjekt und Welt zur Frage nach dem Ursprung unseres Glaubens an ihre Realität. Philosophisch gültig und die Frage nach dem Wesen des Menschen weiterführend ist aber die These, daß der natürliche Bezug des Subjektes zur Welt die Grundlage aller Erörterungen über das Wesen des Menschen bilden muß, der Bezug, von dem es noch im Aufsatz von 1907 über das Wesen der Philosophie heißt: „als fester Punkt bleibt für die Philosophie das Verhältnis des Subjektes zur Welt" (V,405).

Zu diesem Schlußergebnis führt also die Analyse der „historischen Wirklichkeit" im Rahmen der Strukturpsychologie; - ein Ergebnis, das sowohl den echten philosophischen Antrieb Diltheys im Gegensatz zur Philosophie seiner Zeit wie seine Verhaftung in zeitgenössischen Denken zeigt. Darüber hinaus begründet es jedoch die Notwendigkeit weiterer grundsätzlicher Erörterungen mit aller Dringlichkeit; denn am Ende aller Aussagen steht der Bewußtseins-Begriff als ungeklärtes Phänomen. Es ist also weiter zu fragen: wie bestimmt Dilthey das Wesen des Bewußtseins, das im „historischen Bewußtsein" eine so große Bedeutung für ihn hat? Welches sind die Kennzeichen der Subjektivität des Menschen, die ihr

instand setzen, sich selbst als geschichtlich zu erkennen und die Wirklichkeit als historische Wirklichkeit in ihren Elementen aufzufassen?

b. Der Begriff des historischen Bewußtseins. (Der Mensch als Subjekt der Geschichte.)

Der Versuch einer Bestimmung des historischen Bewußtseins begegnet nicht minderen Schwierigkeiten als die Analyse der historischen Wirklichkeit. Zunächst fällt auf, daß Dilthey mehrere Bewußtseinsbegriffe nebeneinander verwendet, ohne sie in ihrer Beziehung zueinander zu bestimmen oder auch in sich eindeutig zu beschreiben. Außerdem bleibt dauernd im Unklaren, wie das Bewußtsein vom „Denken" abzugrenzen sei. Darum ist es notwendig, die verschiedenen Bewußtseinsbegriffe im einzelnen aufzugreifen und ihrem Wesen nach zu bestimmen; das aber soll wiederum geschehen durch den Aufweis dreier Begriffspaare, deren Glieder in innerer Verbundenheit zusammengehören, obwohl sie Gegensätze in sich schließen, dreier Begriffspaare, die die gesamten Erkenntnis- und Wissensmöglichkeiten bei Dilthey in sich enthalten und folgendermaßen zu bezeichnen sind:

Leben	und	Bewußtsein
Empirisches Bewußtsein	und	Theoretisches Bewußtsein
Normatives Bewußtsein	und	Metaphysisches Bewußtsein

aa. Leben und Bewußtsein.

Nach der Grundüberzeugung Diltheys, daß alles Wissen über den Menschen in der Lebendigkeit wurzele und entspringe, trägt auch der Begriff des Lebens das Gebäude des historischen Bewußtseins. Jedoch ist die Betonung dieser Bedeutung des „Lebens" in den verschiedenen Stadien der systematischen Arbeit Diltheys verschieden. In den Erörterungen der Frühzeit steht der Begriff des Lebens nur erst am Rande, - es ist der rätselhafte Grund der gesell-

schaftlich-geschichtlichen Wirklichkeit -; später dagegen wird er mehr und mehr zum Zentrum der Begriffsbildung überhaupt. Auch in der Auffassung dieser Bezüge läßt sich also eine deutliche Entwicklung vom wissenschaftstheoretischen zum eigentlich philosophischen Denken Diltheys feststellen, eine Entwicklung, die sich erst im Zusammenhang der Hermeneutik des geschichtlichen Lebens ganz überschauen läßt.

In der „Grundlegung", den „Ideen" und den erkenntnistheoretischen Arbeiten der mittleren Zeit spielt die Korrelation Leben-Bewußtsein noch keine systematische Rolle. Wie schon erwähnt, ist der Begriff des Lebens hier noch periphär und wird nur im Zusammenhang des „Seelenlebens" untersucht. Der Begriff des Bewußtseins dagegen ist von zentraler Bedeutung, obzwar ihm Dilthey in völliger Ratlosigkeit gegenübersteht und in seinen Definitionen über dürftige Anleihen bei einer erstarrten Schullogik kaum hinauskommt. Bewußtsein, naives Bewußtsein, empirisches Bewußtsein sind für Dilthey als Grundtatsache da, die ebenso wenig um ihre Seinsart befragt werden muß wie der Mensch als naiv verstandene Realität. Bewußtsein ist die psychisch-geistige Tatsache im Menschen, an der die Inhaltsbestimmungen des geistigen Lebens auftreten, die Prozesse des Vorstellens und Denkens, Fühlens und Wollens lokalisiert sind; und das Bewußtsein ist bei aller Verschiedenartigkeit der Vorgänge eine E i n h e i t, in der die Strukturzusammenhänge des Seelenlebens zusammengefaßt sind. Von der Einheit des Bewußtseins als indiskutierbarer Gegebenheit geht Dilthey bei allen Untersuchungen aus; sie beruht für ihn auf der „intimsten Erfahrung des Menschen über sich selbst, der Selbigkeit", und „das Ichbewußtsein ist nur ein anderer Ausdruck dessen, was wir in dieser Selbigkeit inne werden" (VIII,186). In dieser Äußerung aus früherer Zeit (etwa 1896, wo Dilthey den Artikel für Überweg-Heinze vorbereitete) werden die Begriffe „Selbigkeit" und „Ichbewußtsein"

einfach für einander gebraucht, ohne irgendwie in ihrem Wesen aufgehellt zu sein. Darum kann der „Bewußtseinszustand" auch gelegentlich mit „psychischen Vorgängen" identifiziert werden, (V,203), die „Einheit der Person" oder sogar die „seelische Lebendigkeit" mit der „Einheit des Bewußtseins" (VIII, 23; V,211). Weitere Beispiele für solche unbekümmerte Verwendung dieses ungeklärten Bewußtseinsbegriffes lassen sich aus den „Ideen" und den „Studien über den psychischen Strukturzusammenhang" beliebig anführen; überall ist da von den verschiedensten Bewußtseinsarten die Rede: vom logischen oder wissenschaftlichen oder theoretischen Bewußtsein, vom naiven, empirischen, historischen und metaphysischen Bewußtsein, - aber es wird nie definiert, welches ihre Sondercharaktere sind. Nur in der Heranziehung der „seelischen Lebendigkeit" als solcher zur Definition der Einheit des Bewußtseins kann ein wesentlicher Fortschritt gegenüber der zeitgenössischen Psychologie und Erkenntnistheorie gesehen werden. Dies wird auch das Ergebnis der nachfolgenden inhaltlichen Bestimmung der Bewußtseinsformen zur Zeit der Strukturpsychologie sein, zu deren Analyse wir nunmehr übergehen.

bb. Empirisches Bewußtsein und theoretisches Bewußtsein.

Was versteht Dilthey unter dem empirischen Bewußtsein? Es ist der Träger aller Beziehungen des Subjektes zu sich selbst und der Welt, samt allen Vorgängen, Zuständen und Zusammenhängen, die damit gegeben sind. „Im empirischen Bewußtsein ist das Subjekt seiner Realität und der Wirklichkeit der Dinge und Personen außer ihm sicher. In den Beziehungen dieser Faktoren des Lebens zueinander verläuft derselbe. Das lebendige Gefühl des Daseins beruht auf ihrer Realität" (VII,322). Das empirische Bewußtsein ist das Organ für die subjektive Erfahrung des Innewerdens des Lebens und nimmt als

solches die Gegebenheiten der Welt ungeprüft und unreflektiert an, so wie sie sich darbieten. Die Wirklichkeit der Dinge und Personen, sowie die Wirklichkeit des eigenen Selbst sind dem empirischen Bewußtsein unbedingt sicher; es ist selbst überhaupt nichts außerhalb dieser Tatsache. Oder wie Dilthey sehr vage formuliert: „es ist nur das Bewußtsein über das Erleben". So wird es gelegentlich auch als das „naive" Bewußtsein bezeichnet, in dem das gegenständliche Auffassen der Wirklichkeit und ihrer Beschaffenheit einfach da ist, und die Wechselwirkung zwischen Individuum und Umwelt sich abspielt. Das empirische Bewußtsein ist also auch der psychisch-geistige Mittelpunkt dieser Wechselwirkung, die auf dem Grunde der Gemeinsamkeit der Menschennatur möglich ist und sich im Wirksamwerden eines der drei Seelenvermögen und seiner Strukturen manifestiert.

So enthält das empirische Bewußtsein das unmittelbare Wissen des Menschen von der Welt in sich, ist aber nicht die einzige Form der Welterfassung. Aus der Rätselhaftigkeit und Unergründlichkeit des Lebens entsteht Unruhe und Unsicherheit im Menschen sodaß er sich dieses empirischen Wissens nicht zu freuen vermag, sondern sich immer neu orientieren muß in dem „zwie-fältigen" Wesen der Welt. Durch den Zweifel an der Dauerhaftigkeit und Endgültigkeit des Gegebenen hindurch kommt er zum Streben nach neuer Welterkenntnis. Aus dem „Darinnensein im Leben" (VIII,99) erhebt sich die Reflexion und bedient sich des theoretischen Denkens zur Erlangung eines wohlgegründeten Wissens von der Welt. Was ist nun gemeint, wenn wir von diesem theoretischen oder reflektierten Bewußtsein sprechen?

Von vornherein ist festzustellen, daß es sich bei diesem theoretischen Bewußtsein nicht um die philosophische Besinnung selber handelt, die Besinnung, die den ganzen Menschen und seinen Ort in der Welt zu bestimmen versucht, sondern um das gedankliche Element in ihr: das Gerüst des theoretischen

Denkens, das nach Diltheys Überzeugung dem eigentlich philosophischen Denken nur Hilfsdienste zu leisten hat, während es in der bisherigen Philosophie mehr und mehr zum Selbstzweck geworden war. Dilthey wollte „das Leben frei machen vom Erkennen durch Begriffe" (VII,291); damit war keineswegs eine Ausschaltung des theoretischen Denkens überhaupt gemeint, sondern nur eine Beschränkung auf den ihm allein zukommenden Bezirk. Selbstverständlich sollten auch seine neuen philosophischen Begriffe den Ansprüchen des Denkens genügen, d.h. Objektivität und Allgemeingültigkeit verbürgen.

In einem Aufsatz aus früher Zeit über „Erfahren und Denken" hat Dilthey seine Stellung zur Frage des theoretischen Bewußtseins dargelegt und gegen die Auffassungen von Lotze, Sigwart und Mill abgegrenzt. Diese Stellung hat er dann fast unverändert durch alle Phasen seiner Arbeit festgehalten. Die Bezeichnungen dafür wechseln häufig; so ist vom reflektierenden, erkenntnistheoretischen, logischen oder kritischen Bewußtsein die Rede, ja auch einfach vom Verstand, und ebenso werden statt dessen die Verhaltungsweisen des „Denkens" oder „Wissens" eingesetzt. Alle diese Bewußtseinsbegriffe enthalten die Charakteristika in sich, die schon im ersten Abschnitt über Leben und Bewußtsein zur Kennzeichnung des Bewußtseins auftraten, die jedoch jetzt akzentuiert hervorgehoben werden müssen.

Das theoretische Bewußtsein ist der Ort, an dem sich der gegenständliche Zusammenhang der Erkenntnis in den Vorgängen des Wahrnehmens, Erfahrens und Denkens konstituiert. In ihm haben die Prozesse des Wahrnehmens und Vorstellens den Primat gegenüber den anderen psychischen Verhaltungen: Wille und Gefühl, deren Bewußtwerdung erst an das Wirksamwerden von Vorstellungen gebunden ist. Es erhebt überdies den Menschen über die natürlichen Gegebenheiten seines Lebens, stellt sie in Frage und sucht nach den Bedingungen, unter denen sie stehen und den Voraussetzungen, die in ihnen enthalten sind.

Dadurch wird es zugleich zu einem kritischen Bewußtsein und entspricht als solches in etwa dem transzendentalen Bewußtsein Kants, - wie Dilthey es auffaßt, - dem er aber auch vorwirft, daß er es nicht zur Analyse der Wirklichkeit, sondern zur Konstruktion eines Systems verwendet habe. „Synthesis, Verbindung, Beziehen" (VII,300) sind die Leistungen des theoretischen Bewußtseins; seine methodischen Hilfsmittel: Begriff und Urteil, Induktion und Analyse, sowie die Isolierung der einzelnen psychischen Vorgänge in der Abstraktion.

Eine wahrhafte Analyse der Wirklichkeit wird aber erst möglich, wenn das theoretische Bewußtsein nicht selbständig bleibt, sondern einbezogen wird in den Zusammenhang eines andersartigen Fragens nach Erkenntnis, das aus dem Leben selber resultiert. Und hier liegt der entscheidende Punkt: nur weil im Leben und Erfahren der ganze Zusammenhang enthalten ist, der in den Formen, Prinzipien und Kategorien des Denkens auftritt, nur weil er im Leben und Erfahren analytisch aufgezeigt werden kann, gibt es ein Erkennen der Wirklichkeit" (V,83). Im Strukturzusammenhang des Lebens, im psychischen Strukturzusammenhang ruht auch der Strukturzusammenhang des Wissens; der Bereich des Denkens muß in den umfassenderen Bereich des Lebens-Wissens aufgenommen werden.

Wir müssen also als Ergebnis feststellen: das theoretische Bewußtsein ist nur ein Faktor des eigentlich schöpferischen philosophischen Vorganges, d.h. der höchsten Steigerung des Bewußtmachens der Lebensvorgänge, nicht aber dieses Bewußtmachen selbst, das als philosophische Selbstbesinnung einer anderen Sphäre angehört und alle isolierten Bewußtseinsstufen überwindet. Auch die beiden höchsten Formen des Bewußtseins, deren erste Inhaltsbestimmung uns nunmehr obliegt: das historische Bewußtsein und das metaphysische Bewußtsein des Menschen.

cc. Historisches Bewußtsein und metaphysisches Bewußtsein.

Was ist das historische Bewußtsein? Inwiefern bedeutet es für Dilthey mehr als einen Begriff, der den Geist und die Methode der Forschung einer bestimmten wissenschaftlichen Schule zu Anfang des 19. Jahrhunderts bezeichnet? - Schon in den eigentlich historischen Studien seiner Jugendzeit war Dilthey die ungeheure Bedeutung des historischen Bewußtseins aufgegangen; schon damals hatte er erkannt, daß es die Bedingung und Voraussetzung ist für die Möglichkeit eines objektiven Nachverstehens vergangener historischer Ereignisse und die Erfassung aller Äußerungen geistigen Lebens als Produkten geschichtlicher Entwicklung. Das war der Anfang, - bald aber sah Dilthey mehr. Er erkannte, daß aus dem recht verstandenen und angewendeten historischen Bewußtsein die Möglichkeit entspringt, „Geschichte" und „Leben" überhaupt erst wirklich philosophisch zu verstehen, die Möglichkeit zur Verwandlung der Philosophie aus Begriffsakrobatik und Metaphysik in Lebensphilosophie und Hermeneutik des geschichtlichen Lebens.

Es sind also zwei verschiedene Aufgaben und damit auch Begriffe des historischen Bewußtseins zu unterscheiden, die aber von Dilthey keineswegs klar unterschieden werden: das historische Bewußtsein in historischem und das historische Bewußtsein in philosophischem Sinne, das historische Bewußtsein als historische Erscheinungsform und das historische Bewußtsein als philosophische Kategorie.

In den frühen Arbeiten überwiegt naturgemäß der überkommene Begriff; so stellt Dilthey z.B. Untersuchungen an über das erste Auftreten des historischen Bewußtseins in der Geschichte, das weit vor der Entstehung des Begriffs als solchem liegt. Das Christentum war nach seiner Überzeugung die erste Geistesmacht, die die Geschichte als Eigenwert

begriff. Zu jener Zeit ging aber das historische Bewußtsein sofort die Verbindung mit der metaphysischen Wissenschaft ein und fand an ihr ein festes äußeres Gerüst im Gesamtbau der Heilsgeschichte der Menschheit. Selbständig trat es erst wieder auf in der Neuzeit, die die realen Tatsachen der historischen Wirklichkeit zu erfassen suchte; auch hier jedoch wurde seine philosophische Bedeutung nicht erkannt, sondern es diente als Anlaß und Werkzeug für eine Fülle von wissenschaftlichen Einzelforschungen und wurde verstanden als das Bewußtsein von den geschichtlichen Tatsachen und Zusammenhängen. In diesem überlieferten Sinn gebraucht es Dilthey auch noch häufig in den Frühschriften. Daneben läuft aber schon da eine andersartige Auffassung des historischen Bewußtseins, sofern es den Ausgang bildet für den Versuch, von ihm aus eine begründende Wissenschaft für die Einzelwissenschaften des Geistes zu schaffen; denn durch das historische Bewußtsein erfolgt die Eingliederung des Einzelmenschen in das Ganze und zugleich das Verständnis alles Einzelnen aus dem Gesamtzusammenhang. In ihm empfindet sich der Mensch sowohl als Welle im Strom wie als Betrachter der vorüberziehenden Wasser des Lebens; es macht die Grenzenlosigkeit wie die Begrenzung, den Reichtum wie die Enge jeder geschichtlichen Erscheinung sichtbar. In diesem Sinne bezeichnet Misch in der Vorrede zum V.Bd. das historische Bewußtsein als „die zweiseitige Anschauungsweise, die in jeder geschichtlichen Leistung die Begrenzung und zugleich die Bedeutung im universalgeschichtlichen Zusammenhang sieht" (V,XV). Das historische Bewußtsein ist für Dilthey „die höhere Potenz" (VIII,161) gegenüber aller Systembildung über Welt, Mensch und Geschichte; es ermöglicht dem Philosophen, sich über alle Einzelstandpunkte und Weltanschauungen zu erheben und so hinter den Streit der Weltansichten zurückzugehen bis zu dem Punkte, wo sie alle als Variationen des Lebenszusammenhanges verstanden werden müssen.

Es erübrigt nun noch, das historische Bewußtsein in seiner philosophischen Bedeutung in Zusammenhang zu bringen mit den anderen Bewußtseinsformen, zunächst mit dem metaphysischen Bewußtsein. Ist unsere Auffassung gerechtfertigt, daß im historischen und metaphysischen Bewußtsein die höchsten Formen menschlicher Bewußtheit gegeben sind?

Bei der Beantwortung dieser Fragen soll das Problem des Zusammenhanges von metaphysischem Bewußtsein und Wissenschaft der Metaphysik unberücksichtigt bleiben; es wird uns an anderer Stelle beschäftigen.

Nach Diltheys Überzeugung wurzelt das metaphysische Bewußtsein im Grunde des Selbst als ein Bedürfnis des Menschen, sich zu erheben über die Schranken des alltäglichen Daseins und ein fest gefügtes Weltbild und Lebensideal zu gewinnen, sich selber sinnvoll einem sinnvollen Ganzen einzuordnen. Es gehört also zum ursprünglichen Wesen des Menschen und damit auch seinem empirischen Bewußtsein, unterscheidet sich aber von ihm durch den bewußten Willen zur Erkenntnis. Während im empirischen Bewußtsein das Weltbild sich nicht zu klar umgrenzter Gestalt verdichtet, sondern gleichsam als Ferment aller Lebensäußerungen und Handlungen jeweils da ist, strebt das metaphysische Bewußtsein nach klarer einheitlicher Beherrschung der Welt und findet sie in der Bildung einer einheitlichen Weltanschauung. Bei dieser Arbeit darf das begriffliche Denken ihm Hilfsdienste leisten; nicht aber darf der Weltzusammenhang wissenschaftlich behandelt werden, als ob „er eine von der Lebendigkeit unabhängige Objektivität wäre" (VIII,51). Der Zusammenhang zwischen metaphysischem und empirischem Bewußtsein ist also leicht einzusehen; dagegen bedarf die Rolle des historischen Bewußtseins einer näheren Erläuterung, und weiter ist zu klären, warum die gesamte Darstellung der Subjektivität unter dem Leitbegriff des historischen Bewußtseins erfolgte.

Zunächst: Die Zusammengehörigkeit zwischen meta-

physischem und historischem Bewußtsein besteht darin, daß beide Bewußtseinsarten der Sphäre des ganzheitlichen und universalen Denkens angehören, beide verstehen das Wesen des Singularen aus dem Zusammenhang des Weltganzen, während im empirischen Bewußtsein nur ein Ausschnitt des Gesamtbereichs des Wirklichen gegenwärtig ist, und andererseits das theoretische Bewußtsein nicht aus der Gesamtheit der Seelenkräfte, sondern nur aus dem Denken heraus die Erkenntnisarbeit vollzieht. Das metaphysische und das historische Bewußtsein sind insofern die Vollendung der Bewußtseinsformen, weil sie ausgerichtet sind auf die Erkenntnis der ganzen Wirklichkeit und des ganzen Menschen mithilfe aller Kräfte der Seele und des Geistes.

Die Verschiedenheit und der Gegensatz zwischen beiden besteht aber darin, daß die Tendenz des metaphysischen Bewußtseins auf Verabsolutierung eines Einzelaspektes des Weltganzen hinausläuft, während das historische Bewußtsein grade die Überwindung aller Verfestigung einzelner Standpunkte leistet. Alles metaphysische Denken ist in der Gefahr, von einem Standort aus, an dem es ansetzt, von einem bestimmten empirischen Blickpunkt aus, ein einseitiges Bild des Weltganzen allein gelten zu lassen, während das historische Bewußtsein den Teilcharakter aller Erkenntnis würdigt und die Teilwahrheiten in den Gesamtbau der Geschichte einordnet. Nur wenn die beiden Tendenzen verbunden werden, entsteht ein „neues Lebensgefühl"; darum muß das historische Bewußtsein die Verwurzelung des metaphysischen Strebens in der Realität des geschichtlichen Daseins leisten. „Ein neues Lebensgefühl vermittelt das historische Bewußtsein, wenn es im Denken zur Erkenntnis seiner Tragweite erhoben wird" (VIII,219).

So macht die Auffassung des Menschen als eines geschichtlichen es einsichtig, daß Dilthey in einem historischen, nicht aber in einem philosophischen Bewußtsein den Ursprung echten Philosophierens sieht. Eines Philosophierens, in dem der freie

Mensch kraft des historischen Bewußtseins seine historische Wirklichkeit deuten und verstehen kann und sich in solcher philosophischen Selbstbesinnung als geschichtlich gebundener Mensch offenbar wird.

D.

Die Bedeutung der wissenschaftstheoretischen Fragestellung für die Möglichkeit einer Philosophie der Geschichte.

Diltheys groß angelegter Plan zu einer Philosophie der Geschichte als Theorie der Geisteswissenschaften ist nunmehr in seinen Grundzügen aufgewiesen; - warum hat das sichtbare Ergebnis seine großen Bemühungen so wenig gerechtfertigt? Wie ist es möglich, daß die Durchführung der neuen Lehre vom Menschen überall in Halbheiten stecken blieb? Diese Fragen müssen beantwortet werden, ehe die Analyse der wissenschaftstheoretischen Versuche Diltheys wirklich beendet werden kann. Es muß klargelegt werden, welche Widersprüche in der wissenschaftstheoretischen Einstellung selber enthalten sind, die das Mißlingen der Intentionen Diltheys verursachten. Aus der Beantwortung dieser Frage wird sich aber weiterhin die Erklärung dafür ergeben, warum die wissenschaftstheoretische Einstellung Diltheys von vornherein als unzureichend bezeichnet und als unphilosophisch im eigentlichen Sinne abgelehnt wurde.

Wir fragen zunächst: was für ein Begriff von Wissenschaft ist für Dilthey in den wissenschaftstheoretischen Arbeiten maßgebend?

In den Arbeiten der Frühzeit wird „Wissenschaft" als Tatbestand und gültige Form geistiger Wirklichkeit vorausgesetzt und bejaht, ohne daß ihr Begriff als solcher erörtert wird. Diese ungeprüfte Übernahme des Begriffes der Wissenschaft macht es aber grade notwendig zu untersuchen, ob etwa in ihm selber die Ursachen liegen für das Mißlingen der Er-

kenntnistheorie und der Grundlegung der Geisteswissenschaften. Gestreift wurde das Problem der Wissenschaft bereits mehrfach in unserer Erörterung; jetzt steht ihr Begriff selber zur Diskussion.

Die Auffassung Diltheys vom Wesen der Wissenschaft tritt nur gelegentlich der Abgrenzung der beiden Wissenschaftsbezirke der Natur- und Geisteswissenschaften in Erscheinung; darum muß gefragt werden, ob in den angegebenen Definitionen der Wissenschaften selber etwa Momente enthalten sind, die trotz aller Unterscheidung der Sphären von Natur und Geist doch für beide Wissenschaftsbereiche Geltung haben. Zu ihrer Beantwortung wiederholen wir zunächst die Bestimmungen des Wesens beider Arten von Wissenschaft, die auf eine kurze Formel gebracht folgendermaßen lauten: die Geisteswissenschaften beziehen sich auf die Realität des Menschen, sein Verhältnis zu den Mitmenschen und zur äußeren Natur; ihre Erkenntnisse sind im Erleben der hier gegebenen Tatbestände fundiert und drücken sie in allgemein gültiger Form aus. Die Naturwissenschaften vermitteln eine gültige Erkenntnis der äußeren Natur in den Relationen von Raum, Zeit, Masse, Bewegung, - der Natur also als einer „Ordnung nach Gesetzen" (VII,83). Vergleicht man beide Definitionen, so findet sich trotz aller Verschiedenheit in der Tat etwas Übereinstimmendes: ihre Ergebnisse haben den Charakter der Allgemeingültigkeit. Dieses Merkmal eignet nach Diltheys Überzeugung jeder Art von Wissenschaft; er übernimmt also im Grunde den Wissenschaftsbegriff Kants. Was bedeutet das nun für die Geisteswissenschaften und ihre erkenntnistheoretisch -philosophische Grundlegung? Ist darin mehr eine zufällige Übereinstimmung zu sehen, oder ist sie ein Symptom dafür, daß die von Dilthey behauptete und zweifellos vorhandene Verschiedenheit beider Wissenschaftsbereiche doch nicht ihren letzten Wesensgrund betrifft, sondern daß ein gleicher Wissenschaftsbegriff den Unterscheidungen zu Grunde liegt?

Das Letztere ist in der Tat der Fall; in der Anwendung des Begriffs der Allgemeingültigkeit bekundet sich, daß Dilthey den prinzipiell abgelehnten positivistischen Wissenschaftsbegriff in Wahrheit nicht überwunden hat. Allgemeingültigkeit ist ein Merkmal der Naturwissenschaft und bezeichnet den Charakter der direkten, rein sachlichen Übertragbarkeit der Ergebnisse und Methoden der Erkenntnis, ohne Beziehung zu den Bedingungen und Tatbeständen, unter denen ihre Feststellung jeweils erfolgt. „Gültiges Wissen" in diesem Sinne gibt es nur in den exakten Wissenschaften und ihrer neutralen Arbeit, in der „Vorstellungen, Begriffe und Sätze einfach übertragbar sind" (Siehe Bd.VII,330, zit.bei Misch, Lebensphilosophie und Phänomenologie, S.292). Daß Dilthey diesen Begriff der Allgemeingültigkeit auch für die Geisteswissenschaften im allgemeinen und ebenso für ihre Grundlegung anwendet, zeigt, wie sehr er auf die Dauer in dieser Vorstellungswelt befangen bleibt, die ja auch Kant nicht überwunden hatte. Ein weiterer Beweis hierfür ist die Anwendung der naturwissenschaftlichen Kategorien der Kausalität, des Fortschritts, der objektiv strengen Wissenschaft und des Zwecks. Darüber hinaus hat Dilthey noch aus der Tradition die Überzeugung von der unwandelbaren Gültigkeit und Notwendigkeit eines Kosmos der Wissenschaften mit übernommen und geht darum an die Arbeiten zur Grundlegung mit der Vorstellung heran, daß er eine Wissenschaft ausbilden müsse, die als solche sinnvoll in die Gesamtheit der Wissenschaften eingeordnet werden muß. Andererseits aber läßt ihn seine eigene eigentlich philosophische Intention die Philosophie als Rückgang von den Geisteswissenschaften in den Lebenszusammenhang auffassen, der seinem Wesen nach einer wissenschaftlich-theoretischen Bestimmung unzugänglich ist. Zwischen dem Streben nach Totalität der Wissenschaften und diesem Streben nach Erfassung des Lebensgeschehens besteht jedoch ein Widerspruch, der unüberwindbar ist, solange

beide Intentionen in einem einheitlichen Ziel verwirklicht werden sollen. An dieser Diskrepanz ist die Absicht Diltheys, in der Wissenschaft der Strukturpsychologie das Wesen des Menschen sicher und gültig zu bestimmen und darauf die Grundlegung der Geisteswissenschaften aufzubauen, gescheitert. Wissenschaftlicher Universalismus und philosophische Erkenntnis des Wesens des Menschen schließen sich gegenseitig aus. Nur eine Möglichkeit gibt es, diese Schwierigkeiten zu überwinden: die neue Wissenschaft muß mit einer Auffassung des Wesens des Menschen arbeiten, die dem Schema wissenschaftlicher „Richtigkeit" von vornherein entspricht. Diesen Weg ist Dilthey in der Tat gegangen; er hat seine Forderung auf Erkenntnis des „ganzen Menschen" reduziert auf die Erkenntnis des Zusammenhanges bestimmter seelischer Verhaltungsweisen; er hat die Erkenntnis der Totalität des Menschen in der Erkenntnis der Einheit des Bewußtseins oder der drei Seelenvermögen zu finden gesucht. Der Lebenszusammenhang ist zum Strukturzusammenhang geworden.

Derselbe Widerspruch findet sich auch im Begriff des Bewußtseins: Diltheys Überzeugung, er lege in der Erkenntnistheorie das empirische Bewußtsein als wahre und einzige Realität zugrunde, ist ein Irrtum. In Wahrheit arbeitet er garnicht mit dem empirischen Bewußtsein in seiner Totalität, dem Organ der Lebenserfahrungen, dem Ort des Innewerdens des Lebens, sondern nur mit isolierten Teilbegriffen. Der Strukturbegriff ist nur scheinbar „das Zauberwort, das nur zu ertönen braucht, damit, wie beim Klang von Orpheus 'Leier das Ungeordnete und Zerstreute sich zum harmonischen Ganzen ineinanderfügt". (Th. Litt, „Die Erziehung", Jahrg.I, Heft 1). In Wirklichkeit analysiert Dilthey zunächst genau so abstrakt wie die erklärende Psychologie, anstatt den ganzen handelnden und denkenden Menschen in eins in das Licht philosophischer Fragestellung zu rücken. Wissenschaftsbegriff und Auffassung des Menschen entsprechen einander und verursachen gemeinsam das

Scheitern der Grundlegung der Geisteswissenschaften.

Wichtiger aber als die Erkenntnis aller dieser Unzulänglichkeiten ist die Auffassung der weiterführenden Intentionen Diltheys, durch die das künstliche Programm der Wissenschaftstheorie gleichsam immer wieder unterminiert und die Arbeit zu neuer und tiefergreifender Fragestellung vorwärtsgetrieben wurde. Die Intention auf Erfassung des ganzen Menschen verdrängte im Laufe der Zeit die wissenschaftstheoretische Einstellung zwar nicht ganz, gelangte aber doch zur Entfaltung ihres eigentlich philosophischen Gehaltes in den Erörterungen zur Lebensphilosophie. D.h. in unserer Terminologie: Diltheys Weg führte von der Erkenntnistheorie der Geisteswissenschaften zur Hermeneutik des geschichtlichen Lebens. Um dieser inneren Entwicklung willen aber wird seine geschichtssystematische Philosophie in der Tat als Ansatz echten Philosophierens im Ganzen der abendländischen Philosophie ihre Geltung behalten.

Wie weit gelangte nun aber dieser Ansatz wirklich zur Durchführung?

Mit dieser Frage stehen wir am Beginn der Analyse der eigentlichen Lebens- und Geschichtsphilosophie Diltheys. Ihre Erörterung wird - um der inneren Verklammerung der beiden Fragerichtungen willen - von den gleichen Gesichtspunkten aus vorgenommen werden, die auch für die Wissenschaftstheorie leitend waren. Die Darstellung beginnt also wiederum mit dem Aufweis zeitgenössischer Philosophie, die Dilthey als Philosophie ablehnte; d.h. jetzt aber mit der Darstellung der Metaphysik, die in besonderem Sinne Vorläufer und Gegenpol der Lebensphilosophie war.

K a p i t e l 2.

Die lebensphilosophische Fragestellung Diltheys: Hermeneutik des geschichtlichen Lebens als Philosophie vom Menschen.

A.

Diltheys Stellung zur Metaphysik.

„Die Metaphysik ist ein merkwürdiges Doppelwesen. Ihr Streben ist die Auflösung des Welt- und Lebensrätsels, und ihre Form ist die Allgemeingültigkeit" (V,404). In dieser Definition werden 2 Tatsachen genannt, die nach Diltheys Überzeugung das Wesen der Metaphysik ausmachen: der Bezug auf Welt und Leben und der Bezug zur Wissenschaft; denn jede Metaphysik beruht auf einem ursprünglichen Wissen von der Rätselhaftigkeit des Lebens einerseits und dem Willen andererseits, diese Rätselhaftigkeit zu erforschen und aus dem Spiel der Eindrücke und Bilder einen festen Erkenntniszusammenhang zu bilden. Zu dieser Wesensbestimmung der Metaphysik war Dilthey gelangt aufgrund seiner historischen Studien zur griechischen Philosophie; dort fand er Ursprung und Wurzel für diese seine Theorie. Nach ihr hatten die Griechen ein ursprüngliches Wissen von der Dunkelheit und Unheimlichkeit des Lebens, waren aber zugleich imstande durch die Kraft der Anschauung und die Klarheit des Geistes, aus der Rätselhaftigkeit des Weltganzen ein einheitliches und allgemeingültiges Weltbild zu formen. Auf diese Weise entstand die Metaphysik als ein geschlossenes System von Aussagen über das Wesen der Welt. In ihr erfolgte die Beantwortung der Fragen nach Weltende und Weltanfang, Wesen der Welt und Wesen des Menschen durch die Annahme eines allgemeinen, die Wirklichkeit tragenden Prinzips, die

Annahme einer ἀ ρ χ η̃, die die Ursache einer harmonischen Ordnung der Weltwirklichkeit ist. In diesem Ursprungsprinzip ist die Möglichkeit aller späteren Entwicklung schon keimartig enthalten; darum beschäftigte sich auch die griechische Philosophie mehr und mehr mit ihm, anstatt eine unmittelbare Erfassung der Welt selber anzustreben. Damit aber wurde die Metaphysik zur Wissenschaft von den ersten Gründen des Seienden und zugleich zur Wissenschaft des Bezuges von Denken und Sein, also zur allgemeingültigen Wissenschaft mit abstraktem Inhalt. „Die in dem Weltbild enthaltenen Bezüge von Einheit, Zusammenhang, Substanz in ihren Akzidentien, Wesen im zufällig Mannigfaltigen, werden so behandelt, als wären diese Begriffe verstandesklare Ausdrücke objektiver Verhältnisse" (VIII,51). Die Wirklichkeit wird dem Gesetz des Erkennens untergeordnet, und das in der Erfahrung Gegebene wird verwandelt zu einer von der Lebendigkeit unabhängigen Objektivität.

Diese Entwicklung wird dann später von der christlichen Philosophie aufgenommen und fortgesetzt; nur gibt die Metaphysik des Mittelalters statt der Explikation einer das Weltall zweckmäßig bewegenden Vernunft einen begrifflichen Unterbau für das christliche Dogma. Die Philosophie des Kosmos wird zur Theologie der Erlösung; damit aber ist die Erkenntnis des Wesens des Menschen und nicht mehr die Erfassung des Wesens der Welt zur Zentralfrage der Philosophie geworden, ohne daß jedoch die Überzeugung von der Notwendigkeit einer Stabilisierung der Erkenntnis in einem festen Gerüst ursächlicher Zusammenhänge aufgegeben würde. Diese Überzeugung blieb auch noch der Maßstab für den Aufbau der metaphysischen Systeme der Neuzeit, die Dilthey darum als „schimmernde Zauberschlösser der wissenschaftlichen Einbildungskraft" (I,359) bezeichnet. Sie wollten nämlich - jedes auf andere Art - den Zusammenhang des Bewußtseins und den Zusammenhang des Universums zu einer Einheit verbinden; darum

schlossen sich ihre Ergebnisse gegenseitig aus, und der Kampf aller Systeme gegen einander begann.

Vor dieser Situation fand sich Dilthey am Beginn seiner wissenschaftlichen Arbeit und fragte nach den Gründen für diesen anarchischen Zustand der Philosophie. Die Lösung des Rätsels aber gibt ihm Begriff und Wesen der Metaphysik selber, eben ihr Doppelcharakter von wissenschaftlicher Allgemeingültigkeit und Lebensausdruck; und er sieht einen Weg zu wirklicher philosophischer Erkenntnis nur dann, wenn die Behauptung der Möglichkeit eines objektiv feststellbaren und wissenschaftlich begründbaren Zusammenhanges der Welt fallen gelassen wird, die Annahme, daß es „einen Punkt im Geheimnis des Lebens gäbe, der dem strengen Denken zugänglich wäre" (V,404). Der Ausgang von einem allgemeinen tragenden Prinzip ist für ihn nur eine unbegründbare Hypothese, ganz gleich, ob es sich um die Weltvernunft Hegels, den Willen Schopenhauers oder die Monaden bei Leibniz handelt. Alle wissenschaftlichen Aussagen über Natur und Weltzusammenhang sind unwahr, wenn in ihnen das Weltbild losgelöst wird von dem erkennenden Subjekt, für das es da ist; Lebenserkenntnis und Weltverständnis sind nur insofern möglich, als die Welt in der Totalität des lebendigen und geschichtlichen Menschen gegeben ist; „denn: „das Gefühl des Lebens in dem wahrhaftigen, natürlich starken Menschen und der ihm gegebene Gehalt der Welt lassen sich nicht in dem logischen Zusammenhang einer allgemeingültigen Wissenschaft erschöpfen" (I,395). Metaphysik ist nichts Anderes als ein Spiel der Phantasie, in dem der Mensch Bilder und Spiegelungen des eigenen Selbst in die Welt draußen überträgt. Metaphysik als Wissenschaft ist unmöglich.

Aus allen diesen Gründen muß also nach Diltheys Überzeugung das philosophische Streben unter Ablehnung aller Metaphysik auf einem ganz neuen Boden ansetzen; es muß sich hinwenden zur Erkenntnis der Realität des Menschen selber und seiner Erlebnisse;

„es bleibt, wenn das graue Gespinnst abstrakter substantialer Wesenheiten zerrissen ist, hinter ihm übrig - d e r M e n s c h, in verschiedenen Lagen einer zum anderen, innerhalb des Mittels der Natur" (I,383). Vom Menschen her will sich Dilthey der Welt bemächtigen, nicht von der Welt-Ansicht aus den Menschen erfassen. Diesen letzteren Weg war die Philosophie des Abendlandes gegangen: den Weg von der Welt über die Person, die nur ein Beziehungspunkt ist, zur Welt zurück, von den Objekten, den Gegenständen, den Dingen über das Ich, das Individuum, das Subjekt wieder zurück zu den Objekten, den Gegenständen, den Dingen. Dem gegenüber sucht Dilthey einen Weg, der wohl auch volle Objektivität verbürgt, aber die Beziehung von Welt und Selbst aus der lebendigen Realität des Menschen versteht. Da jede Verhaltungsweise des Menschen eine Seite der Welt zum Ausdruck bringt, so bedarf es statt einer Lehre vom objektiven Zusammenhang der Welt einer Analyse der Beziehung des Subjektes zur Welt. „Ehedem suchte man von der Welt aus Leben zu erfassen; es gibt aber nur den Weg von der Deutung des Lebens zur Welt. ---- Wir tragen keinen Sinn von der Welt in das Leben. Wir sind der Möglichkeit offen, daß Sinn und Bedeutung im Menschen und seiner Geschichte entstehen. Aber nicht im Einzelmenschen, sondern im geschichtlichen Menschen" (VII,291).

Die gesamten Erörterungen Diltheys zur Frage der Metaphysik lassen sich in einer Grundfrage zusammenfassen: der Frage, ob und wie das Wirkliche Gegenstand der Erkenntnis werden könne. Daß und warum die Systeme der Metaphysik keine Lösung dieses Problems geben können, hat die voranstehende Argumentation vom Boden der Diltheyschen Fragestellung selber her gezeigt; damit müssen wir uns begnügen. Außer Ansatz bleiben muß die weitere Frage, ob Dilthey etwa mit seiner Stellung des Problems der Metaphysik das Ergebnis über ihr Wesen, das er de facto dann erzielte, schon vorweggenommen hat. Hervorzuheben ist aber noch ein wesentliches Moment im

Wesen der Metaphysik, aus dem die Zusammengehörigkeit von Metaphysik und Hermeneutik besonders deutlich hervorgeht: die Verwurzelung des metaphysischen Erkennens im metaphysischen Bewußtsein, das als Streben nach immer neuer Bewältigung des Welt- und Lebensrätsels die Tendenz zur Verfestigung und Bewahrung des einmal erkannten Weltbildes immer wieder durchbricht. Um dieses Ursprungs der Metaphysik im metaphysischen Bewußtsein willen gehört sie nicht nur in den Zusammenhang der wissenschaftstheoretischen Fragestellung, sondern primär in jene tiefere Schicht philosophischen Erkennens, in der es sich um das Verstehen von Leben und Welt, oder von Lebendigkeit und Geschichtlichkeit selber handelt. Metaphysisches Streben und metaphysisches Bewußtsein gehören für Dilthey zur Wesensstruktur des ganzen, lebendigen und geschichtlichen Menschen; denn in ihnen drückt sich der Wille zur Erfassung des Weltganzen und des ganzen Menschen aus. Sie enthalten - anders als Erkenntnistheorie und Positivismus - ein Element, das über den Bezirk der Wissenschaftstheorie hinausreicht; darum gilt das Wort: „Die metaphysische Wissenschaft ist ein historisch begrenztes Phänomen, das metaphysische Bewußtsein der Person dagegen ist ewig" (I,386). Auch Diltheys eigene Lebensphilosophie ist daher eine Verwirklichung dieses ursprünglichen metaphysischen Strebens; die Hermeneutik des geschichtlichen Lebens aber ihr systematischer Niederschlag.

B.

Wesen und Aufgabe der Philosophie vom Menschen.

a. Das Wesen der Hermeneutik des geschichtlichen Lebens.

Es ist in der philosophischen Diskussion der Gegenwart üblich geworden, die systematischen Arbeiten Diltheys in zwei Rubriken einzuteilen: die

Grundlegung der Geisteswissenschaften einerseits und die Weltanschauungslehre andererseits. Wenn sich schon bei der Erörterung der „Grundlegung" ergab, daß ihr Aufbau kompliziert ist und sie sich aus mehreren Schichten zusammensetzt, so ist das bei der „Weltanschauungslehre" in noch viel stärkerem Maße der Fall; und nur soviel ist richtig, daß es sich bei ihr um die Tendenz im Diltheyschen Denken handelt, die sich nicht auf wissenschaftstheoretische Gedankengänge beschränkt. In Wahrheit ist der Versuch Diltheys, eine Weltanschauungslehre aufzubauen, nur eine Teilaufgabe im Gesamtzusammenhang der eigentlich philosophischen Bemühungen, die wir unter dem Titel der Hermeneutik des geschichtlichen Lebens zusammengefaßt haben. Die Wahl dieses Namens, der von uns in umfassenderem Sinne gebraucht wird als von Dilthey selber, bedarf zunächst der Begründung; für sie aber ist die Klarstellung, in welcher Form Dilthey selbst von Hermeneutik gesprochen hat, die erste Voraussetzung.

Hermeneutik ist für Dilthey die Wissenschaft vom Verstehen, die Lehre von den Möglichkeiten zur richtigen Auslegung geistiger Lebensäußerungen, also wiederum eine Wissenschaft, die an die Ergebnisse der Geisteswissenschaften anknüpft. Mit ihr als Wissenschaft vom „kunstmäßigen Verstehen" (V,319) und ihrer Entstehung hat sich Dilthey deshalb so ausführlich beschäftigt, weil er in ihr eine Möglichkeit sah, zu den Lebensäußerungen des Menschen unmittelbar vorzudringen. Die Kunstlehre der Auslegung ähnelt insofern der Philosophie, als sie direkt ausgerichtet ist auf eine Erkenntnis der Welt des Geistes und der Seele im ganzen; sie hat nicht wie alle anderen Wissenschaften einen eigenen Gegenstand der Forschung, durch den sie zunächst hindurchdringen müßte, um dann mittelbar zur Erkenntnis des Wesens des Menschen zu gelangen, sondern ihr Gegenstand ist prinzipiell jeder objektive Ausdruck des Lebens in Sprache, Kunst, Religion, Literatur und Wissenschaft. Das methodische Werkzeug

aller Hermeneutik aber ist das Verstehen, durch das die Auffassung des Allgemeingültigen im Singularen ermöglicht wird.

Die Untersuchung und Aufklärung des Verstehensvorganges in seinen Möglichkeiten und in seinem Wesen ist also das erste Anliegen der Hermeneutik. Seiner Durchführung aber stehen alle die Schwierigkeiten entgegen, die von Dilthey durch das Phänomen des Zirkels der Begriffsbildung bezeichnet werden. (Seine Bedeutung im einzelnen ist in der Methodenlehre ausführlich zu behandeln.) Für alles Verstehen gilt der Zirkel des Erkennens: immer muß die Interpretation schon ein Verständnis des Ganzen voraussetzen, wenn sie einzelne Tatbestände einer Sache erfassen will; und andererseits kann sie zum Verständnis des Ganzen immer nur kommen auf dem Wege einer Auslegung des Einzelnen. Die Möglichkeit zur Überwindung dieser Schwierigkeit findet Dilthey darin, daß der Ausleger seine eigene Lebendigkeit „gleichsam probierend" (V,330) in ein historisches Milieu hineinversetzt, wozu er aufgrund der Gemeinsamkeit der Menschennatur, die sich in allem Singularen wiederfindet, in der Lage ist. Das letzte Ziel des hermeneutischen Verfahrens ist, - für Dilthey wie für Kant - : „den Autor besser zu verstehen, als er sich selber verstanden hat" (V,331). Mit diesem Wort ist viel Mißbrauch getrieben worden, sofern es gern zur Rechtfertigung aller möglichen, willkürlichen, subjektivistischen Interpretationen herangezogen wird. Dilthey wollte gerade diese Art der Auslegung durch seine Untersuchungen ausschalten, indem er das „Besser-Verstehen" an strenge Regeln bindet. Gerade gegenüber dem „beständigen Einbruch romantischer Willkür und skeptischer Subjektivität in das Gebiet der Geschichte" (V,331) soll die Allgemein-Gültigkeit der Interpretation theoretisch begründet werden", „auf welcher alle Sicherheit der Geschichte beruht"; <u>das</u> ist Diltheys Absicht. Zu ihrer Durchführung scheint ihm die wissenschaftliche Fixierung des Verstehensvorganges

das erste Erfordernis; das aber bedeutet die Aufnahme der Hermeneutik in den Zusammenhang von Erkenntnistheorie, Logik und Methodenlehre der Geisteswissenschaften. - Die bisher dargestellten Wesenszüge der Hermeneutik genügen daher nicht, um einsichtig zu machen, warum grade ihr Name gewählt wurde zur Bezeichnung der eigentlich philosophischen Ansätze Diltheys, und es muß weiter gefragt werden, welcher Wesenszug in ihr enthalten sei, der über die wissenschaftstheoretische Fragestellung hinausweist. Inwiefern liegt in der Hermeneutik eine Richtung auf die Erfassung des Lebensgeschehens als solchen verborgen?

In Diltheys Angaben über das Wesen der Hermeneutik findet sich eine Definition, die in der Tat über die Sicht der Wissenschaftstheorie hinausreicht; es heißt in einem Wort der Spätzeit von ihr, sie sei „eine Bewegung von Auslegung von Objektivierungen des Erlebten" (VI,317). Neben diese Bestimmung muß zum Vergleich die andere Erklärung gestellt werden, daß Hermeneutik sei „eine Kunstlehre der Auslegung von Schriftdenkmalen" (V,320), damit der ganze Unterschied der Auffassungen gekennzeichnet sei. Im letzteren Wort ist die Wesensbestimmung orientiert an feststehenden, an und für sich seienden geistigen Gegebenheiten, den „Schriftdenkmalen", die dem richtigen Verständnis eröffnet werden sollen durch Ausbildung einer Kunstlehre, d.h. einer Wissenschaft der Interpretation. Im anderen Falle wird nicht von einer Lehre gesprochen, sondern von einer „Bewegung", und der Gegenstand sind hier nicht fixierte Tatbestände der geistigen Welt, sondern Objektivierungen des Erlebten; darin aber liegt ein neuer und unmittelbarer Bezug der zu erforschenden Tatbestände zum Lebenszusammenhang als solchen. Was bedeutet das für den Begriff des Lebenszusammenhanges?

Den Schlüssel zum Verständnis bietet der im Zitat auftretende Begriff der Objektivation des Erlebten, der hier zum ersten Male explizit als

systematischer Grundbegriff erscheint. Im allgemeinen verwendet Dilthey ihn in der Form der „Objektivation des Lebens", und so wurde er schon anfangs in der Einleitung erwähnt, ohne daß damals seine grundsätzliche Bedeutung sichtbar werden konnte. Jetzt erst können wir fragen, wie Dilthey zu der Aussage kam, daß „wir erst durch die Idee der Objektivation des Lebens einen Einblick gewinnen in das Wesen des Geschichtlichen" (VII,147).

Der Begriff der Objektivation bekommt erst in den Alterswerken philosophische Relevanz; vorher hat er einen mehr ästhetischen Charakter. Erst in den Spätwerken unternimmt es Dilthey, „das Leben" selber philosophisch zu bestimmen und zu erweisen, daß es trotz seiner Irrationalität nicht Chaos und leere, in sich kreisende Dynamik ist, sondern die Richtung auf Klarheit, Maß und Ordnung, kurz zu begrifflicher Durchleuchtung in sich trägt. Dilthey sieht im Leben, d.h. aber immer im Leben des Menschen, die Tendenz zu Ausdruck, Sichtbarkeit und Gestalt enthalten und nennt sie die Fähigkeit des Lebens zur Objektivation. Was besagt das nun im einzelnen?

Soweit der Begriff der Objektivation in der Frühzeit verwendet wird, ist er noch stark vom Hegelschen Denken her geprägt; ja Dilthey gebraucht dort ausdrücklich Hegels Begriff von der Objektivierung des Geistes in der Geschichte. Erst im „Aufbau" grenzt er seine Auffassung bewußt von der Hegels ab. Er bejaht Hegel, sofern dieser auch eine Bestimmung und Konzentrierung aller Seiten des Tatsächlichen im philosophischen Bewußtsein erstrebte; er trennt sich aber von ihm in der Durchführung dieser Intention und lehnt seine Metaphysizierung des Faktischen und Historischen in der Philosophie ab. Hegels Philosophie ist für ihn „eine Begriffsdichtung" (VII,109), die nur ein Abbild der Geschichte findet, nicht aber ihre lebendige Realität erkennt. Darum verneint Dilthey Hegels Konzeption des Geistes und der Stufen seiner Verwirklichung

und setzt ihr seinen Begriff der „Objektivation" entgegen, in dem die Realität des Geistes aus der inneren Bewegung der gesellschaftlich-geschichtlichen Welt verstanden werden soll. Hegel ließ nach seiner Überzeugung den geschichtlichen Verlauf selber ununtersucht und bildete darum dialektische Begriffe, die die realen Gegensätze verdeckten, statt sie aufzuzeigen; Dilthey aber wollte seinen Begriff der Objektivation auf die empirischen, zeitlichen, historischen Grundlagen aufbauen und sagt daher eindeutig: „Wir können den objektiven Geist nicht aus der Vernunft verstehen, sondern müssen auf den Strukturzusammenhang der Lebenseinheiten, der sich in den Gemeinschaften fortsetzt, zurückgehen" (VII, 150).

Was findet nun aber Dilthey bei diesem Rückgang zum Zusammenhang des Lebens vor, das er mit dem Begriff der O b j e k t i v a t i o n bezeichnet?

Als erstes charakteristisches Kennzeichen läßt sich ein merkwürdiger Doppelcharakter im Begriff der Objektivation feststellen; er enthält immer zugleich ein historisches und ein philosophisches Moment. Die Objektivationen sind einerseits historische Erscheinungsformen, Ordnungseinheiten im Strukturzusammenhang des Lebens, „Mannigfaltigkeiten gegliederter Ordnung" (VII,147) wie z.B. die Kultursysteme oder die Epochen und Zeitalter, und sie bezeichnen als solche reale empirische gegebene Größen; und andererseits dienen sie als philosophische Kategorie, da diese historischen Gegebenheiten transparent werden können für ein Wesensmerkmal in der Struktur des Menschen, und insofern sind sie echter Ausdruck des Lebens, das immer zugleich empirisch-wandelbar und von prinzipieller Gültigkeit ist. Aus diesem Phänomen ergibt sich aber ein weiteres Merkmal im Begriff der Objektivation: er hat den Charakter, Grenzbegriff zu sein. In den Objektivationen ist die äußerste Möglichkeit der begrifflichen Verfestigung einer Lebenstatsache gegeben; sie gehören schon der Begriffssphäre an und

drücken doch noch „unbegreifliches" Leben aus. Als „fixierte Lebensäußerungen" bezeichnet Dilthey sie darum häufig und gibt in diesem Ausdruck den Spannungscharakter im Wesen der Objektivation besonders deutlich wieder. Im Begriff der Lebensäußerung liegt immer das Moment des Flüchtigen, Fortschreitenden, Wandelbaren mit eingeschlossen, im Begriff der Fixierung dagegen dominiert die Festigkeit, Abgegrenztheit und Dauerhaftigkeit des Begrifflichen. Objektivation ist immer Objektivierung von etwas, d.h. aber in Diltheys Sinne, vom Leben, der „nie festwerdenden Lebendigkeit" (VII,259).

Zwei weitere Spannungsmomente im Begriff der Objektivation sind darin zu erblicken, daß einmal in ihm ein Ungreifbares, Geistiges, I n n e r e s in einen Ausdruck, eine Sichtbarkeit, ein A u ß e n eingefangen wird, und andererseits ist jede Objektivation die i n d i v i d u e l l e Verwirklichung eines g e m e i n s a m e n Gehaltes. „Vom flüchtigen Ausdruck bis zur jahrhundertelangen Herrschaft einer Verfassung oder eines Rechtsbuches" (VII,146) realisiert sich in ihr der Geist.

Und noch eine letzte wichtige Konsequenz ergibt sich aus dem Bisherigen: wenn in den Objektivationen des Lebens immer ein Inneres, eine erlebte Innerlichkeit sich ausdrückt in einer äußeren Gegebenheit, ein gemeinsamer Wert in individueller Form, so bedeutet das, daß auch die Bezirke des Erlebens, der S u b j e k t i v i t ä t des Menschen in den Begriff der Objektivation mit einbezogen sind; die Objektivationen des Lebens sind immer zugleich Objektivierungen des Erlebten. Um dieses Phänomen recht zu verstehen, müssen wir noch einmal von Grund auf fragen: was heißt es überhaupt, die Objektivation sei Objektivation des Lebens?

Nach der bisherigen Begriffsbestimmung sieht es so aus, als ob „das" Leben, das sich da objektiviert, etwas Gegebenes, Vorfindliches, An-sich-Bestehendes wäre, dem der Mensch irgendwo und irgendwie begegnete, in der Geschichte oder der Gegenwart, in der

Umwelt oder dem Schicksal, also als ob es sich um eine Realität ganz außer ihm handelte, eine „objektive" Realität. Bei solcher Auffassung würde aber der Lebensbegriff Diltheys grade verfehlt werden, und vor solcher Verfehlung bewahrt wiederum der Begriff der Objektivation. Die in ihm fixierte Lebensäußerung ist nicht an sich vorhanden, sondern sie ist immer zugleich fixiertes Erlebnis, Objektivierung des Erlebten. Der Begriff der Objektivation ist daher der erste systematische Ansatz zu einer Überwindung des S u b j e k t - O b j e k t - Gegensatzes der bisherigen Philosophie. „Leben" ist für Dilthey immer zugleich erlebtes und gelebtes Leben, und die Objektivationen sind Ausdruck von Beidem. „Leben ist, was im Erleben gegeben ist;" (VII,359) die Realität der Gegenstände und die Realität des Subjekts ist im Begriff der Objektivation verbunden: der Lebenszusammenhang als objektiv gegebene Wirklichkeit und der Lebenszusammenhang als subjektiv verstehendes Bewußtsein. Alle diese Wesenszüge des Begriffes der Objektivation des Lebens, die - obwohl nie zusammenhängend herausgearbeitet - doch in den Spätschriften allenthalben verdeckt enthalten sind, schließen eine Definition des Lebens in sich, deren Merkmale in der Auffassung des „Lebenszusammenhanges" in den Alterswerken deutlich sichtbar werden; wollen wir also das Wesen der Hermeneutik im eigentlichen Sinne verstehen, so müssen wir nach der Bestimmung des „Lebenszusammenhanges" in der Spätzeit fragen. Allgemein kennzeichnend für die Auffassung aller dieser grundlegenden Begriffe: Leben, Lebenszusammenhang, Objektivation des Lebens ist die ungeheure Dynamik, die sie erfüllt. Wie im Begriff der Objektivation das begriffliche Element nur als „Grenze" gegenüber dem Leben auftritt, das immer strömend, schöpferisch, unmittelbar und lebendig ist, so dominiert jetzt auch im Charakter des Lebenszusammenhanges das Moment des Geschehenden, Sichvollziehenden, Wirkenden. Der Lebenszusammenhang wird zum

Wirkungszusammenhang. Davon sagt Dilthey in einem außerordentlich wichtigen Wort, das an einer der eindrucksvollsten Stellen der systematischen Arbeiten steht, der Darstellung des „allgemeinen Charakters des Wirkungszusammenhanges der geistigen Welt": „Der unmittelbare Bezug des Lebens, seiner Werte und Zwecke zu dem geschichtlichen Gegenstand wird allmählich in der Wissenschaft nach ihrer Richtung auf Allgemeingültigkeit ersetzt durch die Erfahrung der immanenten Beziehungen, die im Wirkungszusammenhang der geschichtlichen Welt zwischen wirkender Kraft, Werten, Zwecken, Bedeutung und Sinn bestehen" (VII,155). Hier tritt der „Wirkungszusammenhang der geschichtlichen Welt" an die Stelle des Strukturzusammenhanges des Seelenlebens, und entsprechend ist auch die Möglichkeit der Erfassung dieser Realität eine andere: da statt der „geistigen Tatbestände" nunmehr die „Objektivationen des Lebens" Gegenstand der philosophischen Erkenntnis geworden sind, kann das Wesen des Menschen nicht mehr verstanden werden aus einem Ineinander psychischer Abläufe, sondern nur als ein Konzentrations- und Schnittpunkt geschichtlicher Lebendigkeit. „Nur aus den Tiefen des Erlebens - nicht aus Schlüssen ist unser Wissen vom Erwirken, das den eigentlichen Lebenszusammenhang uns zugänglich macht, entstanden" (VII, 328). Auch der Begriff der Struktur erhält, soweit er in diesem Zusammenhang beibehalten wird, einen neuen Inhalt und eine neue Prägung; auch er wird auf den Begriff des „Erwirkens" zurückgeführt. Im Strukturzusammenhang des Seelenlebens, sagt Dilthey jetzt, „wird dies Erwirken, das vom gegenständlichen Auffassen zum Gefühl und von ihm zu Wille und Handlung führt, erlebt"; und an anderer Stelle heißt es: „nicht regelmäßige Abfolge einzelner Zustände ist gegeben und ihr ursächlicher Zusammenhang erschlossen, sondern die Macht des Erwirkens" (VII,328).

Alle diese Definitionen haben offensichtlich einen völlig anderen Klang als die Analysen der

Strukturpsychologie, und in gleicher Weise hat sich in der Spätzeit die Auffassung der Hermeneutik geändert. Aus der „Interpretationslehre" ist eine „Bewegung von Auslegung von Objektivierungen des Erlebten" geworden; ein dynamischer Vorgang des Nachvollziehens, des Nachverstehens der Kristallisierungsvorgänge des Lebens selber steht im Mittelpunkt des philosophischen Bemühens. Die Hermeneutik als Bewegung des Geistes vollführt den Rückgang in den Lebenszusammenhang durch unmittelbare Ergreifung des lebendigen geschichtlichen Lebens statt durch Bestimmung geschichtlicher Gegenstände; - das aber ist Philosophie.

Diese Auffassung der Hermeneutik hätte in der Tat zu einer wahrhaft philosophischen Lehre vom Wesen des Menschen werden können, wenn Dilthey seine Intention wirklich durchgeführt und das dem Gegenstande angemessene eigentlich philosophische Verfahren ausgebildet hätte. Aber er wich auch hier vor den Konsequenzen seiner Erkenntnisse zurück und beschränkte die Hermeneutik letztlich doch wieder auf die Auslegung historischer Gegebenheiten. Die Lebensphilosophie blieb unvollendet, und die Analyse der Hermeneutik kann nur mit der Feststellung dieses ihres fragmentarischen Charakters schließen. Damit aber wird auch die thematische Bezeichnung dieses ganzen Abschnittes verständlich: wir haben statt von einer geschichtlichen Lebensphilosophie von der Hermeneutik des geschichtlichen Lebens bei Dilthey gesprochen, weil dieser Begriff die Eigenart und Kompliziertheit des Diltheyschen Denkens besonders gut versinnbildlicht. Gesucht wird von Dilthey eine philosophische Erkenntnis des Lebenszusammenhanges in seiner ursprünglichen Lebendigkeit und Geschichtlichkeit und eine neue Form des Philosophierens hierfür; andererseits aber wünscht er die Grundforderungen der überlieferten Philosophie zu erfüllen: als Ergebnis beider Tendenzen müßte entstehen: eine Philosophie, die keine Wissenschaft ist, aber doch Wissenschaftlichkeit ver-

bürgt, - kein System, aber doch Systematik. Diese Doppelseitigkeit ist in der Anlage im Begriff der Hermeneutik enthalten, wenn sie nicht nur als Interpretationslehre verstanden wird, sondern erweitert zur Lehre vom Erfassen des lebendigen und geschichtlichen Menschen selber.

Es bleibt nun noch übrig, die Aufgaben darzustellen, die die Hermeneutik in diesem erweiterten Sinne zu erfüllen hat, wie sich seinerzeit an die Darstellung der Strukturpsychologie die Bestimmung der Grundlegung der Geisteswissenschaften und der Wissenstheorie anschloß.

B.

b. Die Aufgaben der Hermeneutik des geschichtlichen Lebens.

1. Die Erfassung des Lebensgeschehens als Geschichtlichkeit des Menschen.

2. Die Freilegung der Weltanschauungen.

Als Aufgaben der Hermeneutik des geschichtlichen Lebens bezeichnen wir die Erfassung des Lebensgeschehens und die Freilegung der Weltanschauungen; diese Bestimmungen müssen in verschiedener Hinsicht befremden. Zunächst fällt die Uneinheitlichkeit und Unexaktheit der Bezeichnungen auf, die einen ausgesprochenen Gegensatz zu der scharfen und klaren Abgrenzung der beiden Aufgabenkomplexe im Zusammenhang der Wissenschaftstheorie bildet, und außerdem entsteht die Frage, inwiefern überhaupt ein Unterschied bestehe zwischen dem Thema des vorangegangenen Abschnittes und der jetzigen Bestimmung der ersten Aufgabe der Hermeneutik. Beide Einwände sind logisch richtig, werden aber hinfällig, wenn sie von der eigentlich philosophischen Intention Diltheys her untersucht werden. Für den Bereich der Wissenschaftstheorie ist es selbstver-

ständlich, daß auch die Aufgaben, die sie zu erfüllen hat, in der Form von Wissenschaften festgelegt werden, daß die Strukturpsychologie eine „Grundlegung der Geisteswissenschaften" und eine „Theorie des Wissens" schaffen soll; die Hermeneutik des geschichtlichen Lebens ist nicht an das Gefüge der Wissenschaft gebunden, und daher sind auch ihre Aufgaben nicht in das „exakte" Schema theoretisch-wissenschaftlicher Begriffszusammenhänge einzufangen. Darum besteht auch eine viel engere Verbindung zwischen „Gegenstand" und Aufgaben der Wissenschaftstheorie, beide sind nah aneinandergerückt. Während die Strukturpsychologie bis zu einem gewissen Grade Mittel zum Zweck und „um willen" der Grundlegung der Geisteswissenschaften da ist, fällt dieses Zweckinteresse bei der Hermeneutik aus, und die Einheit von Gegenstand und Aufgabe kristallisiert sich immer deutlicher heraus im Sinne der Selbstauslegung des geschichtlichen Lebens des Menschen.

1. Die Erfassung des Lebensgeschehens als Geschichtlichkeit des Menschen.

Welche Bestimmungen ergeben sich nun also für das Wesen des Lebensgeschehens auf dem Grunde der Auffassung des Lebenszusammenhanges als eines Wirkungszusammenhanges? Wie manifestiert sich das Lebensgeschehen in der Geschichtlichkeit der Menschennatur?

„Das Reich des Lebens, aufgefaßt als seine Objektivation im Zeitverlauf, als sein Aufbau nach den Verhältnissen der Zeit und des Erwirkens ist die Geschichte" (VII, 241). In diesem Wort Diltheys aus der Spätzeit fällt zunächst auf, daß hier ganz allgemein von <u>der</u> Geschichte als dem Reich des Lebens gesprochen wird; daraus ist zu schließen, daß damit die <u>Universalgeschichte</u> gemeint ist, die neben den systematischen Geisteswissenschaften der zweite Ausgangspunkt ist für Diltheys Untersuchungen

über das Wesen des Menschen. Von ihr ist jetzt im Zusammenhang der Hermeneutik von neuem zu sprechen. Die Universalgeschichte hat in der Tat für die Hermeneutik dieselbe grundlegende Bedeutung, wie die Geisteswissenschaften für die beschreibende Psychologie und die Wissenschaftstheorie. In dem Maße, wie sich die Gebundenheit der Analysen auflöst im Sinne einer freien und dynamischen Auffassung der Wirklichkeit, wächst auch die Bedeutung der Universalgeschichte für die systematischen Untersuchungen. Nach Diltheys Überzeugung verwirklicht sich das „Leben", d.h. das menschliche Leben als ganzes nur in der Universalgeschichte und kann darum nur aus ihr verstanden werden, die immer ganz und doch nie abgeschlossen ist. Also muß die philosophische Arbeit mit der Erfassung universalgeschichtlicher Zusammenhänge beginnen und aus ihnen das Wesen des Menschen abzulesen versuchen. Wie findet sie den Menschen in der Gesamtgeschichte vor?

Die Antwort Diltheys lautet: als Glied von Gemeinschaften, in der Gebundenheit an bestimmte geistige Mächte, an irrationale Faktizitäten und an organische Gegebenheiten. Der Mensch lebt in etwas, das nicht er selber ist. Das Aufgehen des Menschen in diesen übergeordneten Bindungen wird von Dilthey so stark betont, daß er sogar Geschichte einmal mit „dem Bewußtsein der Gemeinschaften von ihrer Lebensgeschichte" (VII,264) identifiziert; oder daß er „das tiefste Wesen der Geschichte" als „Objektivation des Geistes der Gemeinschaft" (VII,259) bezeichnen kann. In dieser Tatsache ist für ihn die Lösung der Frage nach dem Wesen des Menschen wie nach Sinn und Ziel der Geschichte gefunden. „Erklären" läßt sie sich nicht; es gibt keine Gründe und Beweise für die letzten Realitäten im konkreten Verlauf des Geschehens und im komplexen Zusammenhang der Geschichte. Auch keine Gesetze der Entwicklung, keine endgültigen Ziele der Menschheit lassen sich aus dieser Tatsache ablesen; sondern es ist die letzte Wirklichkeit und der letzte Sinn der

Geschichte, „daß ein Individuum nationale Zwecke als die seinigen will, nationale Erlebnisse als die seinigen erfährt, Erinnerungen von solchen Erlebnissen als die seinigen weiß, von ihnen erfüllt ist und getragen. Hinter diese Wirklichkeit kann man nicht zurückgehen durch problematisches psychologisches Raisonnement (VII, 284)". - Diese Zusammenhänge, in denen das Leben des Einzelnen verläuft, sind das Wichtigere gegenüber der Bedeutung der Einzelexistenz, die immer nur fortlebt und fortwirkt als Teil von Gemeinschaften und Glied in der Kette der Generationen. „Geschichtlich ist das Leben, sofern es in seinem Fortrücken in der Zeit und dem so entstehenden Wirkungszusammenhang aufgefaßt wird" (VII,261). Leben ist Wirkungszusammenhang, Wirkungszusammenhang Gemeinschaft und das Individuum Glied und Kreuzungspunkt von Wirkungszusammenhängen. Diese Linie wird von Dilthey zwar nicht durchgeführt, ist aber aus allen Ansätzen als letztes Ergebnis herauszulesen. Der Mensch ist wesensmäßig eingetaucht in eine Atmosphäre von Gemeinsamkeit; und diese hat jeweils den Charakter der Ganzheit. Ganzheit eignet also dem Menschen nicht dadurch, daß er in sich selbst zur Ganzheit kommt, sondern daß er Teil und Glied höherer Einheiten, übergeordneter Zusammenhänge ist, wie auch die Wirkungszusammenhänge selber jeweils Gliedcharakter haben in anderen übergeordneten Ganzheiten, die höhere und größere Zusammenhänge umfassen, bis zum Zusammenhang von Nation und Menschheit als solcher.

Alle diese dynamischen Beziehungen vom Einzelnen bis hinauf zur Menschheit stellen Ganzheiten in sich dar und verhelfen so dem Individuum erst zur Ganzheit in sich; in diesem Wesenszug dokumentiert sich die innere Zusammengehörigkeit der beiden entfernten Pole, der individuellen Einzelexistenz und des Menschheitsganzen, die an anderer Stelle unserer Erörterung einmal mit den Worten bezeichnet wurde, daß im Wesen des Menschen selber etwas „Universalgeschichtliches" zu erkennen sei, aber nicht in

Individuum, sondern im geschichtlichen Menschen.

Der Charakter der Ganzheit drückt aber nur die eine Seite im Wesen des Wirkungszusammenhanges aus; das andere Moment, das ihn kennzeichnet, ist das Merkmal der Bedeutung. Jeder Wirkungszusammenhang tendiert auf Realisierung oder Fortbildung geistiger Werte und hat dadurch seine Bedeutung; das Individuum aber partizipiert an dieser Bedeutung, dadurch daß es einerseits dem Wirkungszusammenhang angehört auf Grund von organischer Gebundenheit oder in freier Wahl und andererseits mithilft an der Durchsetzung und Verwirklichung seiner Werte. Auch das mächtigste Individuum ist solchen Zusammenhängen untertan, und sei es auch nur in einer letzten Gebundenheit an den Geist der Zeit, der ebenso wie die philosophischen Systeme, die religiösen Weltanschauungen oder die kulturellen Bestrebungen für Dilthey ein Wirkungszusammenhang ist und damit eine lebendige Einheit und Realität.

Trotz aller dieser Bindungen aber bleibt der Mensch immer ein Einzelner, bleibt Individualität, die sich im Bewußtsein der Freiheit ausdrückt, dem Wissen nämlich, daß „viele Möglichkeiten des Lebens in der Erinnerung und im Wollen der Zukunft in uns liegen, vielleicht auch in einer nie festwerdenden Lebendigkeit" (VII,259). Der Mensch ist also nicht nur gebunden, sondern zugleich ein Wesen der Möglichkeit. Die Verbindung beider Wesenszüge, der Einbau der freien Möglichkeit in die organische Gebundenheit und umgekehrt, wird allerdings von Dilthey nicht endgültig vollzogen; es bleibt bei der allgemeinen, aber äußerst bedeutsamen Bestimmung: „der Mensch ist überhaupt nur unter Bedingung verwirklichter Möglichkeiten da. Auch in den Kultursystemen suchen wir eine anthropologisch bestimmte Struktur, in welcher sich ein x realisiert. Wir nennen es „das Wesen," aber das ist nur ein Wort für ein geistiges Verfahren, das einen begrifflichen Zusammenhang in diesem Gebiete konstituiert. Die Möglichkeiten in diesem Gebiete sind auch hier nicht

erschöpft" (VII,279). Wäre die Hermeneutik des geschichtlichen Lebens von Dilthey durchgeführt worden, so hätte sie in erster Linie gerade diese Aufgabe zu leisten gehabt: das Verhältnis zu bestimmen zwischen der Gebundenheit der Einzelexistenz an übergeordnete Wirkungszusammenhänge und ihrer Möglichkeit zur freien Entscheidung; da sie Fragment blieb, läßt sich abschließend nur sagen, daß die eigentlich philosophische Richtung Diltheys die Erfassung des Lebensgeschehens sucht durch das Verständnis des geschichtlichen Menschen als Wesens der Gemeinschaft.

Mit solcher Bestimmung ist aber nur die eine Seite im Wesen des lebendigen und geschichtlichen Menschen erfaßt; übrig bleibt die Frage der Subjektivität, des Sich-Geschichtlich-Wissens des Menschen auf dem Boden der Hermeneutik. Ihren Niederschlag findet Dilthey in der Ausbildung und Begründung der Weltanschauungen; denn durch sie gewinnt der Mensch Maßstäbe, das Leben zu verstehen, Stellung zu nehmen und zu handeln. Soll also das Wesen des Menschen in seiner Ganzheit erfaßt werden, so gehört der Aufweis der Weltanschauungen als notwendiger Wesensbestandteil der Menschennatur neben die Bestimmung der Geschichtlichkeit. Die Freilegung der Weltanschauungen ist die zweite Aufgabe der Hermeneutik des geschichtlichen Lebens.

2. Die Freilegung der Weltanschauungen.

Im Willen zur Erneuerung der Philosophie hat sich Dilthey nicht nur mit den überlieferten philosophischen Systemen eingehend beschäftigt, also mit Metaphysik, Erkenntnistheorie und Positivismus, sondern er hat alle Verwandlungen und Ausdrucksformen philosophischen Bemühens im Laufe der Geschichte verfolgt. Die Auseinandersetzung mit der Universalgeschichte geschieht bei ihm immer in Verbindung mit der Untersuchung aller Gestaltungen und Ausdrücke des Geistes überhaupt; und diese Beschäftigung

führte ihn zur Erkenntnis anderer Grundzüge im Wesen des Menschen als die Arbeit an den Geisteswissenschaften. Wenn er die Geschichte der Philosophie als „menschlich-geschichtliche Tatsache sich selber gegenständlich machen wollte" (VIII,13), so geschah das, weil in ihr die verschiedenartigsten Stellungen des Bewußtseins zur Wirklichkeit, sowie die realen Beziehungen dieser Stellungen zu einander und die so entstehende Entwicklung der möglichen Bewußtseinsformen überhaupt sich offenbaren und außerdem dabei nicht nur die philosophischen Positionen selber sichtbar werden, sondern auch die Grenzgebiete der religiösen und der künstlerischen Einstellung zur Welt. Das Ergebnis der Zurückführung aller Systeme auf die ihnen zu Grunde liegenden Bewußtseinshaltungen aber war für ihn die Erkenntnis der Tatsache, daß die Zugehörigkeit zu einer Weltanschauung, sowie ihre Verwirklichung in Leben und Handeln ursprünglich und immer zum Wesen des Menschen gehört. Der Ort des Menschen in der Welt wird bestimmt nicht nur durch die geschichtliche Existenz, sondern auch durch seine weltanschauliche Bindung. Mehr als diese grundsätzliche Aussage über diesen Tatbestand ist nach Diltheys Überzeugung nicht möglich; darum fordert er eine Beendigung des philosophischen Streites über Falschheit und Richtigkeit der Weltanschauungen und statt dessen die Ausbildung einer Weltanschauungslehre, die das Hervorgehen der einzelnen Weltanschauungen aus dem Leben und ihre Funktionen darin deutlich macht. Seine eigenen Untersuchungen zu diesem Punkt führten bekanntlich zum Aufweis der drei möglichen Formen der Weltanschauung, zur Bestimmung der künstlerischen, der religiösen und der philosophischen oder metaphysischen Weltansicht, deren Gemeinsamkeit für ihn darin besteht, daß sie alle im Erlebnis und empirischen Bewußtsein wurzeln und ihre Ausbildung und Durchformung in der Auseinandersetzung des Menschen mit dem Leben selber erfahren; im übrigen sind sie wesensmäßig verschieden.

Am unmittelbarsten verbunden mit dem ursprünglichen Erleben des Lebens ist die künstlerische Weltauffassung. In künstlerischen Erleben und seinem Ausdruck in der Kunst wird jeweils in einem Geschehnis ein allgemeiner Grundzug des Lebens sichtbar gemacht und in seiner Bedeutung herausgestellt. Die Kunst gibt nicht Wirklichkeitserkenntnis wie die Wissenschaft, sondern läßt die Bedeutsamkeit der Geschehnisse, der Menschen und Dinge an einem Beispiel offenbar werden. Die Geschehnisse einer Dichtung zum Beispiel sind Symbol für einen im Leben geschauten Zusammenhang; darum können auch durch die Erforschung künstlerischer Werke Wesenszüge der menschlichen Lebendigkeit unmittelbar aufgefaßt werden: „die großen Epochen in der Geschichte der Poesie von Europa sind zugleich Abschnitte in der dichterischen Auffassung von der allgemeinen Menschennatur" (V,283), während die ihnen zugehörige künstlerische Form aus der bestimmten geschichtlichen Situation erklärt werden muß, in der das Werk entstand.

Ebenso wie die Weltansicht des Künstlers bietet aber auch die religiöse Weltanschauung eine Möglichkeit, das Leben zu verstehen. Meist steht sie aber nicht mehr in der unmittelbaren Lebensverbundenheit, die die Weltanschauung des Künstlers auszeichnet, sondern ist festgelegt in Religionen und Dogmen. Will man sie in ihrem ursprünglichen Wesen erfassen, so müssen also die Erscheinungsformen der Religionen aufgelockert und auf ihre Grundstrukturen zurückgeführt werden; entsprechend will Dilthey das Christentum verstehen im Rückgang hinter die Dogmen aus einer „Bestimmtheit der religiösen Gemütszustände"; (V,300) d.h. aus einer Analyse der religiösen Erlebnisse und des in ihnen enthaltenen Bewußtseins von Gut und Böse.

Alle philosophischen Systeme endlich haben, - wie früher schon festgestellt wurde - ihre Wurzel im metaphysischen Bewußtsein des Menschen, das sich äußert im bewußten Willen zur Erkenntnis des Ganzen

der Welt. Auch hier, wie bei der religiösen Weltauffassung, besteht aber die Tendenz zu einer starren und theoretischen Festlegung der lebendigen Erkenntnisse; aus den metaphysischen Weltansichten geht die Wissenschaft der Metaphysik und die Unzahl ihrer Systeme hervor, die Dilthey in die bekannten drei Typen einzuordnen sucht. Die Bedeutung dieser Einteilung der philosophischen Systeme in Naturalismus, Idealismus der Freiheit und objektiven Idealismus für Diltheys Denken wird aber meist überschätzt; er war durchaus nicht der Meinung, hier eine vollständige und absolut gültige Klassifizierung der Möglichkeiten philosophischer Erkenntnisrichtung vorzulegen, sondern betont mehrfach den vorläufigen Charakter der fixierten Typen, die nur „Hilfsmittel sein sollen, historisch tiefer zu sehen" (VIII,86). Sie sollen nur dazu dienen, die Aufgabe der Hermeneutik zu vollenden: konstitutive Grundzüge in der menschlichen Lebendigkeit aufzuzeigen und die Einseitigkeit aller philosophischen Positionen nachzuweisen, sowie sie in Verbindung zu bringen mit den religiösen und künstlerischen Weltanschauungen. Im allgemeinen sind die drei Weltanschauungen im Einzelmenschen nicht verbunden; nur in ganz großen Persönlichkeiten des Geistes sind alle drei Züge nebeneinander entwickelt und bilden in ihren Werken eine vollkommene Einheit. So kann Dilthey z.B. von Leibniz enthusiastisch sagen: „war es eine neue Religion, was er brachte, war es eine neue dichterische Art, das Universum zu erblicken, oder war es ein neues philosophisches System? Es war das alles zugleich" (III,26).

Alle drei Formen der Weltanschauung: die künstlerische, die religiöse und die metaphysische drükken aber nicht nur eine bestimmte Auffassung der Welt aus und eine bestimmte Form des Selbstverständnisses des Menschen, sondern sie enthalten auch immer Maßstäbe für das Handeln in und an der Welt. Weltanschauung ist nicht nur eine Reflexion über die Welt, sondern ein Lebensverhalten. Dadurch

wird aber auch die bisherige Aufspaltung der Philosophie in Metaphysik und Ethik hinfällig; denn die Schicht menschlichen Wesens, die in der Weltanschauungslehre erreicht wird, liegt vor der Trennung in Erkennen und Handeln: es ist „der Kreis in den Konfinien zwischen Wissen und Tat, in welchem das Leben in einer Tiefe sich aufschließt, wie sie der Beobachtung, der Reflexion und der Theorie nicht zugänglich ist" (VII,207). Die Weltanschauungslehre kann deshalb auch keine Wissenschaft im allgemeingültigen Sinne sein, denn die Weltanschauungen enthalten immer mehr, als die Wissenschaft zu erfassen vermag; sie hat nur die Aufgabe, die Bewegungen der Weltanschauungen nachzuvollziehen, sie vom geschichtlichen Bewußtsein her zu ordnen und ihren Bezug zur Lebendigkeit aufzuzeigen. In diesem Sinne ist sie als Teilgebiet der Hermeneutik des geschichtlichen Lebens nur die „höchste Energie, bewußt zu machen: als Bewußtsein über jedes Bewußtsein und Wissen von allem Wissen" (VII,7).

Mit dem Aufweis dieser Zusammenhänge ist die Analyse der Versuche Diltheys, zu einer echten Philosophie vom lebendigen und geschichtlichen Menschen zu gelangen, beendet; sie bedarf aber noch einer wesentlichen Ergänzung: ebenso wie bei der Strukturpsychologie müssen wir auch hier wiederum nach den Ergebnissen fragen, zu denen Dilthey auf ihrem Boden gekommen ist. Oder genauer: wir müssen feststellen, welche Wandlungen die im Zusammenhang der Strukturpsychologie über das Wesen des Menschen gefundenen Ergebnisse nunmehr erfahren. Dabei kann sich also die Darstellung unmittelbar an die Analysen der „Geschichtlichkeit" im Rahmen der Strukturpsychologie anschließen; sie wird auf die einzelnen dort gewonnenen Bezugspaare nur insoweit eingehen, als wesentliche neue Merkmale an ihnen zu beobachten sind. Zu welchen neuen Erkenntnissen über das Wesen der „historischen Wirklichkeit" und des „historischen Bewußtseins" gelangt also Dilthey auf dem Boden der Lebensphilosophie?

C.

Die Bestimmung der Geschichtlichkeit des Menschen im Rahmen der Hermeneutik des geschichtlichen Lebens.

a. Der Begriff der historischen Wirklichkeit. (Der Mensch als Objekt der Geschichte).

aa. Gesellschaft und Individuum.

Der Bezug von Gesellschaft und Individuum wird von Dilthey in den Spätschriften nur noch wenig erwähnt und explizit in keiner Weise mehr erörtert. Seiner ganzen Struktur nach gehört er lediglich in den Zusammenhang der Wissenschaftstheorie, und seine Geltung beschränkt sich auf ihren Bereich. Entsprechend werden auch die Kategorien des „Milieus" und seiner Einwirkungen auf das Ich in den Alterswerken nicht mehr systematisch verwendet.

bb. Gemeinsame Menschennatur und geschichtliche Individualität.

Sehr anders verläuft die Entwicklung bei der Gegensatzeinheit von gemeinsamer Menschennatur und geschichtlicher Individualität. Hier wurde bei der früheren Analyse zwar eine durchlaufende Grundlinie ihrer Definierung durch Dilthey festgestellt, zugleich aber darauf hingewiesen, daß außer ihr noch eine Vertiefung der Behandlung des Problems in den Spätschriften zu bemerken sei. Ein Hinweis darauf steht schon in einer Stelle der „Beiträge zum Studium der Individualität", die geradezu wie ein Programm für die Arbeiten der Lebensphilosophie wirkt, es heißt da: „In der Beziehung der gemeinsamen menschlichen Lebendigkeit auf die Individuation und dieser Individuation auf die Geschichtlichkeit liegen die großen Relationen, die eine Erkenntnis der

geistigen Welt ermöglichen" (V,266). Dilthey braucht hier schon den Terminus der „menschlichen Lebendigkeit", der die philosophische Grundkategorie der Spätzeit ist, statt von allgemeiner Menschennatur zu sprechen. Von ihm heißt es dann im „Aufbau": „In der Lebendigkeit werden die Ursachen der Individuation erfahren" (VII,120). Oder an anderer Stelle: „Der einzelne Mensch in seinem auf sich selber ruhenden individuellen Dasein ist ein geschichtliches Wesen" (VII,135). In eins mit dem Begriff der Lebendigkeit ist auch der Begriff der Geschichtlichkeit endgültig zum Zentralbegriff der systematischen Erörterungen geworden. Allerdings werden neben ihm die früheren Begriffe von der nur quantitativen Verschiedenheit der Individualitäten noch weiter mitgeführt, und auch der Begriff der „psychophysischen Lebenseinheit" taucht noch gelegentlich auf zur Bezeichnung der Individualität, sowohl der einzelmenschlichen, wie der geisteswissenschaftlich-ideellen, aber er ist nur ein abstrakter Schatten neben der Realität des „geschichtlichen Menschen". Es ist kein Zufall, daß Dilthey in den Fragmenten meist vom geschichtlichen Menschen statt vom Individuum spricht. So an einer wichtigen Stelle: „Sinn und Bedeutung der Geschichte entstehen erst im Menschen und seiner Geschichte. Aber nicht im Einzelmenschen, sondern im geschichtlichen Menschen. Denn der Mensch ist ein Geschichtliches." (VII,291).

Von dieser Basis aus erhält auch der Begriff des T y p u s erst seine eigentlich philosophische Bedeutung, wie sie von Diltheys Freund Yorck schon vorahnend erfaßt und definiert worden war. Er wird nunmehr von Dilthey nicht mehr bezeichnet als klassifizierender Ordnungsbegriff, sondern als Ausdruck des „im Wirklichen Wesenhaften" (VI,186). Seine Entstehung wird nicht mehr erklärt aus einer Zusammenfassung und Vertretung gemeinsamer Strukturen in einem übergeordneten Klassenbegriff, sondern aufgrund einer Ausbildung von Einzelzügen bis zu

ihrer größtmöglichen Vollkommenheit, ausgedrückt in einer repräsentativen Ganzheit, die eine Möglichkeit menschlichen Wesens darstellt. Zur Verdeutlichung dieses Typus-Begriffes diene auch hier wieder ein Wort Yorcks, der die eigentlichen Absichten Diltheys oft deutlicher formuliert hat als Dilthey selbst. Er erwähnt zur Erläuterung der Entstehung dieser „geschichtlichen Typen" das Beispiel des „Königs". Das Wesen des Königlichen wird nicht dadurch begreiflich, daß Einzelerfahrungen an Königen nebeneinander gestellt und verglichen werden, sondern durch eine ursprüngliche Erfassung des Königlichen als einer „Motivmöglichkeit" des Menschen, wie Yorck sagt, d.h. als einer Wesensform, die dem Menschen als solchem möglich ist, gleichgültig ob er jemals im Leben oder der Literatur einem König begegnet. (Dazu Briefwechsel, S.198). Dieser Begriff des Typus gehört also, soweit er überhaupt herausgearbeitet wird, den Fragmenten der Spätzeit an. In dem Maße, wie die Spannung zwischen allgemeiner Menschennatur und geschichtlicher Individualität sich in die Einheit der „geschichtlichen Lebendigkeit" auflöst, wird auch der Typus als Kategorie des Wesenhaften offenbar. Überwunden ist die Annahme eines Paradigma des Menschen, an dem alle menschlichen Erscheinungen zu messen wären" (VIII, 4); denn durch sie wurde grade die Realität des geschichtlichen und lebendigen Menschen verfehlt.

In der Auffassung des 2. Bezugspaares findet also in der Tat eine entscheidende Wendung vom Erkenntnistheoretischen zum eigentlich Philosophischen hin statt, eine Wendung, deren volle Bedeutung noch klarer werden wird, wenn auch die Analyse des letzten Bezugspaares von „Welt und Selbst" von uns durchgeführt worden ist. Der Bezug von allgemeiner Menschennatur und geschichtlicher Individualität steht nicht zufällig in der Mitte zwischen „Gesellschaft und Individuum" und „Welt und Selbst"; sondern es gibt eine innere Stufenfolge im Aufbau der Problemzusammenhänge: immer stärker und klarer

tritt die eigentlich philosophische Richtung hervor, immer dynamischer und lebendiger werden die Bezüge und Zusammenhänge von Dilthey aufgefaßt;- entsprechend der Entwicklung der Gesamtauffassung von Wesen und Aufgabe der Philosophie.

cc. Welt und Selbst.

Im Aufbau des Bezuges von Welt und Selbst vollendet sich der Begriff der historischen Wirklichkeit, soweit von einem Abschluß der Problematik überhaupt gesprochen werden kann. Während in den Frühschriften „Welt" und „Selbst" in ihrem Verhältnis zu einander nicht ausdrücklich untersucht werden, spielen die Erörterungen darüber später eine große Rolle. Ursprünglich hatte Dilthey den Bezug vom Selbst zu den „Objekten" als eine Willenserfahrung bezeichnet, die in Bewußtseinsvorgängen sich manifestiert; und er hatte sich weiterhin auf die Anerkennung des überlieferten Satzes vom Bewußtsein beschränkt. Im „Aufbau" wird jedoch dieser Satz des Bewußtseins in bedeutsamer Weise erweitert: er wird von Dilthey durch den „Erlebnissatz" ersetzt. „Alles, was für uns da ist, das ist es nur als ein solches in der Gegenwart Gegebenes". Dieser Satz sei „allgemeiner und voller, weil er auch das Nichtwirkliche umfasse" (VII,230). In diesem Zusammenhang bleibt der Begriff der Welt unerwähnt; er wird jedoch in einer ähnlichen Definition in den „Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften" bestimmt als „die Vollendung aller im Erlebten und Angeschauten enthaltenen Relationen" (VII,41). Außer solchen Einzelbemerkungen enthält aber der „Aufbau" auch ausführliche Bemühungen um eine systematische Erfassung des Bezuges von Welt und Selbst. Darnach dürfen beide nicht länger als isolierte Tatbestände festgehalten und irgendwie zu einer künstlichen Einheit zusammengebunden werden, sondern sie gehören als „Lebenserfahrungen" in der Form eines ursprünglichen und nicht weiter auflös-

baren Korrelationsverhältnisses zum Wesen des Menschen. Das Subjekt ist nur vorhanden als Subjekt von Lebensbezügen. „Die Bestimmtheit der Einzelexistenz ist eine Kraft in der Wechselwirkung der Kräfte" (VII,244), das heißt aber: im Begriff des Wirkungszusammenhanges sind Selbst und Umwelt zu einer wirklichen Beziehungseinheit verbunden, und die „Transzendenz der Subjektivität" ist aufgehoben wie früher die Transzendenz der Gegenstände" (VII, 333). Auch „das Selbst ist nichts Anderes als der Lebensverlauf, der sich an einem Körper abspielt" (VII,203) und: „Wir wissen von nichts als von Geschehen und haben kein Recht, einen Träger desselben hinzuzufügen, da dieses eine Übertragung des Substanzbegriffes auf die Welt des Erlebens wäre" (VII,334). Objektivität und Subjektivität ruhen im Lebenszusammenhang, und als Realität bleibt nur die Tatsache des Bezuges von Selbst und Außenwelt: „wir können nur zeigen, was wir unter einem Selbst und einem Anderen verstehen, wie wir zur Unterscheidung unseres Selbst von einem Anderen kommen, worin dann liegt, in welchem Sinne wir von Außenwelt sprechen" (VIII, 186). Darum muß die Philosophie „nicht in der Welt, sondern im Menschen den inneren Zusammenhang ihrer Erkenntnisse suchen (VII,78), und zwar „nicht im Einzelmenschen, sondern im geschichtliche Menschen" (VII,291).

Aus diesen Bestimmungen des Bezuges von Welt un Selbst läßt sich der gewaltige Weg erkennen, den Dilthey seit der Verwendung des Begriffspaares Gesellschaft und Individuum in den Frühschriften zurückgelegt hat. Wohl stehen auch am Ende der Analyse von Welt und Selbst dieselben Grundbegriffe der Lebendigkeit und Geschichtlichkeit wie bei der Beziehung von allgemeiner Menschennatur und geschicht licher Individualität, aber die Gedankengänge greifen jetzt doch weiter in echt philosophischem Sinne da außer den neuen Kategorien auch die dynamischen Vorgänge, die Geschehensgrundlagen selber sichtbar werden, die zu ihrer Ausbildung geführt haben. „Wi

wissen von nichts als von Geschehen", ist die letztmögliche Aussage.

In diesem Ergebnis wird Diltheys Grundüberzeugung von der Notwendigkeit der Verwurzelung aller Begriffe im „Leben" noch einmal in ihrer ganzen Tragweite deutlich; alle diese Bestimmungen sind nur möglich aufgrund der Tatsache der „Objektivation des Lebens", des eigentlichen Grundbegriffs der Hermeneutik, der „schon begrifflicher Ausdruck", aber doch „noch" Leben" ist, und der zugleich eine Überwindung des Subjekt-Objekt-Gegensatzes in der Anlage enthält. Um dieser seiner Wesenszüge willen bildet aber der Begriff der Objektivation des Lebens überdies in Wahrheit die eigentliche Mitte für alle Bestimmung der „historischen Wirklichkeit" und des „historischen Bewußtseins", und darum mündet die Analyse des Bezuges von Welt und Selbst notwendig auf ihn ein, und die Analyse des historischen Bewußtseins im eigentlichen Sinne nimmt notwendig von ihm her ihren Ausgang. Zu diesem Ziele sind wir nunmehr gelangt und fragen also im folgenden nach der Auffassung der verschiedenen Bewußtseinsstufen und des historischen Bewußtseins als ganzen im Zusammenhang der Hermeneutik des geschichtlichen Lebens.

b. Der Begriff des historischen Bewußtseins. (Der Mensch als Subjekt der Geschichte.)

Von den drei Bezugspaaren, die der Bewußtseinsbegriff bei Dilthey enthält, war im Zusammenhang der Strukturpsychologie erstmalig ausführlich die Rede; daher kann die Analyse auch hier an die dortigen Ergebnisse anknüpfen.

aa. Leben und Bewußtsein.

In der Spätzeit tritt der „Lebens"-Grund als Wurzelboden aller Begriffsbildung auch in den verschiedenen Bewußtseinsbegriffen immer stärker hervor.

Trotzdem bleibt aber das „Bewußtsein" selber nach wie vor ein Allerweltsbegriff ohne klare Abgrenzung; es ist auch hier die geistige Tatsache schlechthin, die die Möglichkeit einer Erfassung des Lebens durch das subjektive Dasein garantiert. Die Interpreten Diltheys haben also in gewissem Sinne recht, die das Festhalten am ungeklärten Bewußtseinsbegriff als charakteristisch für Diltheys Zugehörigkeit zum philosophischen Positivismus des 19. Jahrhunderts bezeichnen.

Nur in einigen Partien der Altersschriften erhält der Begriff des Bewußtseins eine Prägung, die ihn in echter Weise mit dem Begriff des Lebens in Verbindung bringt. Hier werden Wissen und Bewußtsein in einem vortheoretischen Sinne genommen; sie sind „da", wie das erlebte Leben da ist, ohne daß dahinter zurückgefragt werden könnte. Bewußtsein ist in dieser Bedeutung das „Sich-Wissen" des Lebens, sofern das Leben einfach in seinem konkreten Dasein, in seiner Macht und Realität ein Wissen in sich enthält, sofern es immer schon das bewußte und gewußte Leben ist. „Das Leben bedeutet selber nicht etwas Anderes. Es ist in ihm keine Sonderung, auf der beruhen könnte, daß es etwas bedeutet außer ihm selbst" (VII,234). Daß es aber überhaupt etwas bedeutet und nicht nichts ist, beruht auf der Tatsache, daß im Menschen dieses unmittelbare, ursprüngliche, vortheoretische Wissen mit dem Leben verbunden ist, das Dilthey auch mit dem Ausdruck des I n n e w e r d e n s oder Inneseins bezeichnet. „Das Wissen ist da, ist ohne Besinnen mit dem Erleben verbunden, und es ist auch kein anderer Ursprung und Grund desselben auffindbar als eben in dem Erleben" (VII,18). In diesem unmittelbaren Wissen vom Leben kann „nicht einmal die Frage entstehen, ob der Bewußtseins-Tatbestand ist. --- Für uns da sein, uns gegeben sein oder Tatsache des Bewußtseins sein: das sind nur verschiedene Ausdrücke für denselben Tatbestand" (VII,27), - nach welchem nicht dem Auffassen ein Objekt gegenübersteht, son-

dern dieses und die in ihm gegebene Tatsache eins sind" (VII,27). Auf dieser inneren Einheit von Leben und Bewußtsein, Objekt und Subjekt, beruht die Möglichkeit, daß das Leben als „das von innen Bekannte", wie ein Fragment der Spätzeit sagt, nunmehr Grundtatsache und Ausgangspunkt der Philosophie sein kann" (VII,359).

Das Leben ist aber nicht nur das Bekannte, sondern zugleich auch das ganz Unbekannte, das alle Erkenntnis-Sicherungen durchbricht. Diese innere Spannung wird von Dilthey mit der Kategorie des B e s t i m m t - U n b e s t i m m t e n bezeichnet; darin beruht die Tatsache der Vieldeutigkeit des Wissens vom Leben, das nur „ein Versuchen des Bestimmens ist, ein Nie-zu-Ende-Kommen, ein Wechsel zwischen Teil und Ganzem". (VII,227). Wäre dieser Grundzug des Lebens nicht, so gäbe es nur dieses eine vortheoretische Wissen von ihm, dann bedürfte es keines Innehaltens und Rückschauens, dann wäre nicht Zweifel und Skepsis, nicht der Wille zur Erklärung des Lebens und nicht das Streben nach höheren Graden der Erkenntnis. Erst dieser Charakterzug bedingt aber auch die verschiedenen Stufen des Bewußtseins, die im Begriff des historischen Bewußtseins bei Dilthey ihre Vollendung finden. Welches sind nun deren Kennzeichen im Zusammenhang der Hermeneutik des geschichtlichen Lebens?

bb. Empirisches Bewußtsein und theoretisches Bewußtsein.

Der Begriff des empirischen Bewußtseins wurde seinerzeit schon in der Form dargestellt, wie er sich explizit nur in den Spätschriften findet. Seine Bedeutung wandelt sich nicht; nur der Hintergrund, aus dem er hervorwächst, ist in den verschiedenen Stadien der Arbeit Diltheys verschieden. Der Auffassung der Frühzeit entsprach es, daß die Strebungen, die im empirischen Bewußtsein zur Einheit zusammengefaßt werden, die „drei Seelenvermögen"

sind; der Auffassung der Lebensphilosophie dagegen, daß der „Grund des Lebens" auch der Grund des empirischen Bewußtseins ist. Im Anfang begnügt sich Dilthey mit der Konstatierung der Realität des Subjekts, der Dinge und fremden Personen, später betont er ausdrücklich, daß diese Realität nur in der Korrelation von Subjekt und Gegenständen anzutreffen sei. Das empirische Bewußtsein „verläuft in den Beziehungen der Faktoren des Lebens zu einander" und „birgt in sich das lebendige Gefühl des Daseins" (VII,322; wie früher zitiert). Während also der Begriff des empirischen Bewußtseins als solchen in den frühen systematischen Untersuchungen fast völlig fehlt, stehen die Erörterungen des theoretischen Bewußtseins ausschließlich dort. Dilthey bleibt endgültig bei der Feststellung, daß das Denken im Zusammenhang der seelischen Struktur „gegeben" sei und nicht hinter seine eigenen Voraussetzungen zurückgehen könne" (VIII,186). Der ganze Apparat des logisch-abstrakten Denkens wird als unbewältigtes Problem durch alle Arbeiten mitgeführt und nur das eine Ergebnis gewonnen, daß das theoretische Bewußtsein die verstandesmäßige Aufklärung und gedankenmäßige Präzision der philosophischen Erkenntnisse zu leisten habe. Denn „ohne die Vermittlung des Denkens, sonach unmittelbar, können wir keine Realität, auch nicht die unserer eigenen Zustände, in unseren klaren distinguierenden orientierten Besitzstand aufnehmen" (V,87). Eine „objektive" Auffassung des Lebens ist nur möglich auf dem Wege über das Denken, „das Leben ist uns nicht unmittelbar, sondern aufgeklärt durch die Objektivierung des Denkens gegeben," heißt es in der Vorrede zum V.Band, die Dilthey kurz vor seinem Tode verfaßte.

So wird also die Hilfsstellung, die das theoretische Bewußtsein für den Gesamtbereich des Erkennens nur innehaben darf, immer stärker hervorgehoben, zugleich aber seine Geltung in der Art der Frühzeit beibehalten. Wesentlich anders liegt die

Entwicklung bei dem dritten Bezugspaar des historischen und des metaphysischen Bewußtseins, wo die Bestimmung des eigentlichen philosophischen Gehalts erst in der Hermeneutik wirklich zur Ausführung kommt.

cc. Historisches Bewußtsein und metaphysisches Bewußtsein.

Vom historischen Bewußtsein heißt es in dem Fragment: „Was Philosophie sei": „Das erfüllte Selbstbewußtsein, von welchem kein Denken abstrahieren kann, ist geschichtlich". (VIII,191). Diese Äußerung aus der Spätzeit muß zusammengenommen werden mit dem in der Einleitung erwähnten Wort Groethuysens, daß nach Diltheys Überzeugung „in uns selbst etwas Universalgeschichtliches" sei, damit die volle Bedeutung des philosophisch verstandenen historischen Bewußtseins klar werde. Dieses historische Bewußtsein macht es dem Menschen erst möglich, sich aus den Schranken des individuellen Daseins zu lösen und die Variabilität der geschichtlichen Erscheinungen und Richtungen zu sehen, ohne doch selbst im Bodenlosen zu versinken. Zwar lehrt das historische Bewußtsein mit der Erkenntnis von der Begrenztheit jeder geschichtlichen Erscheinung auch das Wissen um ihre Relativität im Hinblick auf das Ganze des Lebens, verführt aber damit nicht zu Relativismus und Skeptizismus, wie Dilthey ausdrücklich sagt, sondern zur Erkenntnis des Gültigen im Relativen und zur „Souveränität des Geistes",(V,406) da es alle Einzelerscheinungen als Möglichkeiten menschlichen Wesens zu begreifen vermag und damit auch das Sichgeschichtlichwissen, wie es in den Weltanschauungen sich manifestiert, als „universalgeschichtliches" Element im Menschen erkennt. In dieser umfassenden Form verstanden erhält das historische Bewußtsein seine grundlegende Aufgabe, die Dilthey folgendermassen formuliert: „Das historische Bewußtsein, das ein so zerstörendes Werk an

den großen Systemen getan hat, wird nun auch hilfreich sein, den harten Widerspruch zu dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit in jedem System und der historischen Anarchie der Systeme aufzuheben" (VIII, 78). Vollbringt es diese Leistung, dann steht es auch nicht mehr in Feindschaft zum metaphysischen Bewußtsein und seinem Anspruch. Immer wieder beschreibt Dilthey diese unzerstörbare Lebensmacht des metaphysischen Bewußtseins, die die Unbestimmtheit des empirischen Bewußtseins und die Erstarrung des theoretischen Denkens von Grund auf überwindet, die Welt immer von neuem deutet und versteht und das „Innewerden" des Menschen zu klarem Wissen über das Leben erhebt.

Trotzdem aber bleibt der Vorrang des historischen Bewußtseins in voller Gültigkeit bestehen; denn es allein verhindert alle Verabsolutierung der Einzelaspekte und führt so zur wahren Freiheit des Menschen. Für Dilthey ist das historische Bewußtsein darum das „philosophische Erlebnis", weil ihm Philosophie nicht eine Theorie vom Menschen oder der Welt bedeutete, sondern die Erkenntnis der Geschichtlichkeit des lebendigen Menschen, weil Philosophie für ihn nur möglich war als - Philosophie der Geschichte. Das historische Bewußtsein, das implizit schon die ersten systematischen Arbeiten mitbestimmt, kommt zur vollen Wirkung erst in den lebensphilosophischen Arbeiten. Es bleibt übrig als „letzter Schritt zur Befreiung des Menschen" und „macht den Geist souverän gegenüber allen Spinnweben dogmatischen Denkens" (VII,291).

Mit dem Aufweis dieser Zusammenhänge stehen wir am Abschluß der Analysen der Diltheyschen Philosophie. Strukturpsychologie und Lebensphilosophie, Wissenschaftstheorie und Hermeneutik des geschichtlichen Lebens sind in ihren Grundzügen, mit ihren Aufgaben und Ergebnissen aufgezeigt. Das alles aber genügt noch nicht zum Verständnis der Intentionen Diltheys, sondern wir müssen weiter fragen, mithilfe welcher Methoden der Vollzug des Philosophierens,

die Bewältigung der philosophischen Aufgaben jeweils geleistet werden sollte, und wie die Auffassung der Philosophie und die Methode ihrer Durchführung in den einzelnen Zusammenhängen einander entsprechen.

Bevor wir aber zu diesen Erörterungen übergehen können, ist es notwendig, nochmals einzuhalten und die Bedeutung des bisher Abgehandelten zu überprüfen. Diese Besinnung hat deshalb besondere Wichtigkeit, weil wir jetzt nach Abschluß der Darstellung der Hermeneutik des geschichtlichen Lebens beide Richtungen des Philosophierens Diltheys überschauen und daher in der Lage sind, ihre Beziehung zu einander und ihre Bedeutung für das Ganze zu beurteilen und im Zusammenhang damit den Gang der Darstellung und die Anordnung der Probleme in unserer Abhandlung zu rechtfertigen.

D.

Die Bedeutung der lebensphilosophischen Fragestellung für die Möglichkeit einer Philosophie der Geschichte.

Bei der Besinnung über die Ergebnisse der Hermeneutik genügt es also nicht, - wie am Ausgang des vorigen Kapitels, - die in der Auffassung der Problematik selber gegebenen Widersprüche aufzuzeigen und die Undurchführbarkeit der Absichten Diltheys daraus herzuleiten. Vielmehr müssen wir jetzt hinter die Spaltung in wissenschaftstheoretische und lebensphilosophische Gedankengänge zurückfragen und sehen, ob nicht in der Grundeinstellung Diltheys, in seinem eigentlichen „Programm", Voraussetzungen liegen, die die Durchführung seiner Pläne unmöglich machten und das Nebeneinander beider Richtungen hervorriefen. Solcher Voraussetzungen gibt es zwei, und wir wollen versuchen, sie deutlich zu machen.

Am 1. April 1860 schrieb der junge Dilthey in sein Tagebuch von „zwei großen Plänen, die ihm den

Sinn bewegten: eine Geschichte der christlichen Weltanschauung des Abendlandes und eine kritische Untersuchung des philosophierenden und religiösen (dichterischen) Geistes aus historischem (psychologischem) Umfassen der Genesis der Systeme und der Systematik", und er fügte hinzu: „mir ist nach meiner beschränkten Kraft nicht möglich, diesen gewaltigen Gegenstand würdig zu behandeln - er würde eine neue Kritik der reinen Vernunft auf Grund unserer historisch-philosophischen Weltanschauung werden. Doch das Ziel will ich wenigstens ahnend im Auge behalten". (Der junge Dilthey, S.120). In dieser Charakteristik der zweiten Aufgabe wird die Haltung sichtbar, die wir als den „Grundansatz" des Philosophierens bei Dilthey bezeichnen können: er wollte in der Tat die ganze Welt des Geistes umspannen und neu ordnen vom Boden seiner historisch-philosophischen Weltanschauung aus; er wollte die Philosophie befreien aus dem engen Raum des intellektuellen Denkens und ihr auch die Bereiche des religiösen und dichterischen Geistes eröffnen. Die Grundlage aber zu dieser Neuwerdung der Philosophie sollte die „historische (psychologische) Erfassung der Genesis der Systeme und der Systematik" schaffen. An diesem Plan und Ziel hielt Dilthey sein Leben lang fest und hatte sich damit eine Aufgabe gestellt, die nicht nur wirklich die Möglichkeiten eines Menschenlebens überstieg, sondern in ihrer Anlage schon den Grund zum Mißlingen ihrer Vollendung enthielt. Religiöser, dichterischer und philosophischer Geist, historische und psychologische Untersuchung, historisch-philosophische Weltanschauung: alle diese heterogenen Elemente stehen undifferenziert und doch verbunden nebeneinander, und eine Untersuchung ihrer Seinsart und der Art ihrer Zugehörigkeit zum Wesen des Menschen wird niemals unternommen. Dilthey fragt nicht, von welchem Boden aus und mit welchem Recht das historische (psychologische) Umfassen der Systeme und der Systematik geschehen könne, und welches das Verhältnis von

philosophierendem und religiösem (dichterischem) Geist im Wesen des Menschen sei. Die Feststellung der drei Weltanschauungen und der Aufweis der Notwendigkeit von Weltanschauung überhaupt genügt hier nicht; nur eine unmittelbare philosophische Untersuchung hätte die Vielschichtigkeit der Problematik und die Uneinheitlichkeit der Grundlagen zu ihrer Bewältigung offenbart.

Unser Versuch einer Darstellung der beiden Hauptrichtungen in der Gesamtarbeit Diltheys entsprang also der Absicht, das Ineinander und Nebeneinander unvereinbarer Elemente zu ordnen und zu gliedern, „Linien zu ziehen in einem Fließenden" (VII,280), wie Dilthey selbst einmal die Aufgabe des Historikers formuliert hat. Für ihn selbst war die Absicht, „das Fließende" des Lebens nicht zum Erstarren zu bringen, wichtiger als die Durchführung klarer Linien. Und damit kommen wir zum zweiten Punkte, der das Scheitern der Geschichts-Philosophie verursachte.

Dilthey war so besorgt darum, den Reichtum und die Vielfältigkeit seines Gegenstandes, die Vielfinigkeit und Unerschöpflichkeit des Lebens nicht zu verkürzen und einzuengen durch begriffliche Festlegung, daß er die Anwendung einer festen Terminologie in seinen Arbeiten immer wieder absichtlich vermied. Was die Beschäftigung mit seinen systematischen Versuchen so quälend macht, was ein eigentliches Durchschauen der Problematik weithin verhindert, war für ihn teilweise Absicht und Plan: die Gedankenführung immer wieder von neuem zu beginnen, immer wieder an den Ursprung zurückzukehren, eine begonnene Linie beliebig abzubrechen und neue Anfänge zu entwerfen. Nur bedingt darf also darin ein Versagen gesehen werden, ein Mangel an klarer Richtung und Übersicht; ihn trieb zu diesem Verfahren der leidenschaftliche Wille zur größtmöglichen Echtheit und Angemessenheit der Begriffe an den Gegenstand der „nie fest werdenden Lebendigkeit" (VII, 259). Diese prinzipielle Einstellung aber und ihre

Auswirkung im Methodischen führte in Verbindung mit der bereits dargestellten Koordinierung der verschiedenen heterogenen Elemente der Erkenntnis bei der Neubegründung der Philosophie zu all den Unklarheiten, die wir im Laufe der Erörterungen herausgestellt haben; dem In- und Nebeneinander von Geisteswissenschaften und Universalgeschichte, von Wissenschaft und Weltanschauung, von Geschichte und Philosophie, von wissenschaftstheoretischer und hermeneutischer Fragerichtung; und aus ihnen erwachsen die zahlreichen widerspruchsvollen Ergebnisse und uneinheitlichen Lösungen derselben Probleme. - Die Möglichkeit aber, die Uneinheitlichkeit und Undurchsichtigkeit des Gesamtwerkes aus den erwähnten Voraussetzungen zu verstehen, schafft damit auch die Berechtigung zum Versuch der Herauslösung und Bestimmung der verschiedenen Tendenzen. Wir haben diesen Versuch unternommen selbst auf die Gefahr hin, daß manche Einordnung von Begriffen und Gedankengängen nur unter Anwendung eines gewissen Zwanges zu erreichen war, und daß einige Tatbestände zu stark beleuchtet und andere zu wenig beachtet worden sind im Willen zu einer klaren Abgrenzung der Problembezirke. Mit diesem Ziel der Sammlung des Verstreuten und der Sonderung des Vermischten im Werke Diltheys wurde die Gliederung und der Aufbau unserer Darstellung der systematischen Arbeiten durchgeführt; darum erfolgte die Behandlung der wissenschaftstheoretischen und der lebensphilosophischen Richtung unter denselben Gesichtspunkten, darum wurde aber andererseits die strenge Trennung beider Gebiete vorgenommen. Niemals war es die Absicht, die Unabgeschlossenheit und Unübersichtlichkeit der Philosophie Diltheys zu verdecken und eine Scheineinheit vorzutäuschen; sondern alle Versuche, die Vieldeutigkeit und Vielschichtigkeit der Problematik in zwei Hauptrichtungen einzuordnen, hatten immer nur das eine Ziel, die Echtheit und Wesentlichkeit des Diltheyschen Philosophierens im Fragmentarischen aufzuzeigen und daneben die Grenzen festzu-

stellen, über die er nicht hinausgelangte. In diesem Sinne und in Ehrfurcht vor dem Schaffen Diltheys und der Größe seines Wollens haben wir versucht, seinen Weg mitzugehen und seine Gedanken nachzuvollziehen.

Das soll nunmehr vollendet werden durch die Darstellung der Methodenlehre, aufgrund deren erst ein vollkommener Überblick über das Gesamtwerk möglich wird. Dabei wollen wir in der Weise vorgehen, daß zunächst die Schwierigkeiten, die sich Dilthey bei Ausbildung der Methodenlehre entgegenstellten, dargestellt und daraufhin die Wege beschrieben werden, auf denen er zur Erkenntnis zu gelangen suchte. Ist auch dieser Aufweis vollendet, so wird es möglich sein, die Frage nach Diltheys Stellung zu Wesen und Aufgabe der Philosophie endgültig zu beantworten.

II. Teil.

Diltheys Methodenlehre und das Ziel der philosophischen Selbstbesinnung.

Kapitel 1.

Die Schwierigkeiten im Erkenntnisprozeß.

A.

Die Antinomien zwischen Leben und Denken.

Die methodische Grundfrage in Diltheys Arbeit lautet: wie ist es möglich, daß das Leben erfaßt werde vom Leben? Wie kann das „Leben" der Ausgangspunkt sein für das philosophische Erkennen? Wie können Sinn und Bedeutung des Lebens im Menschen und seiner Geschichte gefunden werden? Und die Antwort heißt: „Wir kommen nicht mehr durch das System zum Leben, sondern gehen von der Analysis des Lebens aus. Dieses Problem hat aber zu seiner Realität die ganze Extension der gesellschaftlich-geschichtlichen Welt in der ganzen Intensität des anthropologischen Wissens" (VII,276). In dieser flüchtig formulierten Äußerung aus einem Altersfragment ist nur eine Fixierung des Problems, aber keine Lösung enthalten; wir bekommen keinerlei Aufklärung darüber, wie denn die Extension der gesellschaftlich-geschichtlichen Welt und die Intensität des anthropologischen Wissens sich zu einander verhalten, wie das Wissen von der Welt aus dem Zugehören zu ihr hervorgeht. Mit einem Wort: Die Frage des Verhältnisses von Leben und Denken ist nicht genügend beantwortet, wie sie auch früher schon als unbewältigtes Problem bei der Erörterung des Bezuges von Leben und Bewußtsein, empirischem Bewußtsein und theoretischem Bewußtsein übrig blieb. Erst aus

der klaren Einsicht in diese Schwierigkeit aber kann die Basis gewonnen werden für ein richtiges Verständnis der zu ihrer Auflösung verwendeten Methoden; darum muß eine ausführliche Erörterung dieses Problems selber am Beginn der Methodenlehre stehen.

Unter drei Gesichtspunkten sollen dabei diese Schwierigkeiten im Erkenntnisprozeß dargestellt werden: zuerst beschreiben wir die zwischen Leben und Denken grundsätzlich bestehenden Antinomien, darauf muß das Problem des Zirkels der Begriffsbildung behandelt werden, und daraus folgt die Notwendigkeit, das Verhältnis von Relativität und Allgemeingültigkeit in der philosophischen Erkenntnis zu erörtern.

Welches sind also die Antinomien, die ursprünglich und immer zwischen den Bereichen von Leben und Denken bestehen? Was für Schwierigkeiten stellen sich dem Versuch entgegen, das Leben durch das Leben zu erfassen? Oder vom Subjektiven her formuliert: worin besteht der Widerstreit zwischen jeder Form von Lebens- und Weltanschauung und dem geschichtlichen Bewußtsein?

„Aus den wechselnden Lebenserfahrungen tritt dem auf das Ganze gerichteten Auffassen das Antlitz des Lebens hervor, widerspruchsvoll, Lebendigkeit zugleich und Gesetz, Vernunft und Willkür, immer neue Seiten darbietend, und so im einzelnen vielleicht klar, im ganzen vollkommen rätselhaft" (VIII, 80). In der Vielseitigkeit des Lebendigen, der Vielinigkeit der Erkenntnisstrebungen und der Vielschichtigkeit der Begründungsmöglichkeiten liegt also nach Diltheys Überzeugung ein unüberwindlicher Gegensatz zu dem inneren Anspruch aller Erkenntnis, ein für allemal gültig zu sein, ein Gegensatz, der in dem widerspruchsvollen Charakter des Lebens selber gründet. Diese Erfahrung aber war für Dilthey nicht eine Angelegenheit der Betrachtung oder Spekulation, sondern - man könnte sagen - ein metaphysisches Erlebnis, das ihn immer von neuem überwäl-

tigte. Mit geradezu dichterischer Gewalt schildert er die Rätselhaftigkeit und Fremdartigkeit des Lebens in immer neuen Bildern, sowie die sich daraus ergebende Diskrepanz zwischen der Totalität der Erscheinungen und der Einseitigkeit der Erkenntnis. Wie der Reichtum des Lebens dem Willen des Verstandes widersteht, der das Lebendige in Teile zerlegt und aus ihnen neu zusammensetzt, um es verstehen zu können; wie jeder aus dem Ganzen herausgehobene Einzelzusammenhang immer schon eine Verfälschung der ganzen Wirklichkeit ist, in der nichts Isoliertes Gültigkeit und Bestand hat, sondern Streit und Harmonie der Kräfte ist und der Übergang vom Einen zum Anderen; wie alles Einzelne nur in und mit der Ganzheit des Lebens ist und vergänglich in ihr, und wie der Wille des Menschen, der mit Hilfe der Erkenntnis Festigkeit und Sicherheit zu gewinnen sucht, diesen Tatbestand ignoriert und überspringt. Darin aber liegt der Grund, daß jede Erkenntnis und Deutung der Welt relativ ist, jede Weltanschauung, jedes philosophische System und jede künstlerische Darstellung nur eine Seite des Lebens zeigt, nur eine Seite der Welt auffassen kann: dies ist der „Grundpunkt der Tragik". (VIII,71). Aus dem Wissen von diesem Zwiespalt aber ergibt sich die Unrast des Menschen, im Willen zu besserer und richtigerer Erfassung des Lebensganzen jede im Erkennen einmal erreichte Position wiederum zu verlassen und zu neuen Erkenntnissen fortzuschreiten; die systematische Ausbildung des historischen Bewußtseins ist die letzte Konsequenz dieses Strebens zur Annäherung des Erkennens an das Lebensgeschehen selber. Von seiner Bedeutung für den Erkenntnisvorgang wird darum nochmals zu sprechen sein.

B.

Der Zirkel der Begriffsbildung.

Begeben wir uns nun in den Erkenntnisvorgang selber hinein, so stoßen wir hier sogleich auf das Problem des Zirkels der Begriffsbildung, das im Grunde nichts Anderes ausdrückt als die begriffliche Formulierung des eben erörterten Phänomens; die Antinomien bezeichnen die Kluft zwischen Leben und Denken, und im Zirkel ist dieser „Widerspruch" als notwendiger Bestandteil der Erkenntnis aufgefaßt. Ihn aufzulösen hatte sich Dilthey - wie früher dargestellt - zunächst mit der Hermeneutik als Lehre von der richtigen Interpretation beschäftigt; in Bezug auf sein eigentlich-philosophisches Thema formuliert er ihn folgendermaßen: „man scheint schon wissen zu müssen, was Philosophie sei, wenn man mit der Bildung dieses Begriffes aus Tatsachen anfängt" (V,343). Es setzt also die Bestimmung der Merkmale, die einen einzelnen Begriff konstituieren, jedesmal die Feststellung der Tatbestände voraus, die in dem Begriff zusammengenommen werden sollen. Andererseits aber erfordert die Feststellung und Auswahl dieser Tatbestände, daß der Denker schon eine bestimmte Vorstellung von den Merkmalen hat, die zum Bereich des zu erkennenden Begriffs gehören. Bei einer Bestimmung des Begriffs der Philosophie oder bestimmter typischer philosophischer Systemrichtungen müssen alle die philosophischen Systeme zum Vergleich herangezogen werden, in denen man die einzelnen Merkmale erwartet, die im einen oder anderen Sinne konstitutiv sind für den Begriff der Philosophie.

In solchen und ähnlichen Definitionen faßt Dilthey das Problem des Zirkels zunächst vom Logischen her an; in den Erörterungen der Spätzeit gelangt er jedoch in einen tieferen Bezirk, in dem der Zusammenhang des Zirkelphänomens mit dem Antinomienpro-

blem in ursprünglicherer Weise sichtbar wird. Hier geht es um die Frage, was die Zirkel-Bewegung des Lebens selber für die Möglichkeit der Erkenntnis bedeutet. Darüber schreibt Dilthey in einem Briefe an seinen Freund Yorck: „Die Philosophie hat keinen voraussetzungslosen allgemeingültigen Anfang. Der Anfang verfällt einem Zirkel. Wir können nur deutend, analysierend, sonach urteilend und schließend Tatsachen als unwidersprechlich gegeben feststellen" (Briefwechsel, S.221). Dieser Zirkel gründet im Leben selber; er ist nicht zu überwinden durch die Annahme unbedingter Normen, Zwecke oder Werte, an denen die Erkenntnis einen Maßstab findet. Solche unbedingten Werte gibt es nicht nach Diltheys Überzeugung; darum ist die Erkenntnis der „Geschichte" auf das „Leben" angewiesen und umgekehrt. „Die persönliche Verfassung des Denkers und die Richtung, in der er die Lösung seiner Probleme sucht" (VIII, 150), die „Lebensstimmung", von der aus ein Denken jeweils seine Färbung erhält, müssen untersucht werden; denn die Wesenszüge der Endlichkeit und Begrenztheit des Menschen gehen in jede Erkenntnis mit ein. Ein objektives allgemeingültiges Lebens-Verständnis gibt es nicht, sondern alle Erkenntnis ist - relativ.

Ist das wirklich das letzte Ergebnis Diltheys? Ist der Relativismus sein letztes Wort? Oder überwand er die Skepsis und wie?

C.

Das Verhältnis von Relativität und Allgemeingültigkeit in der philosophischen Erkenntnis.

Am 70. Geburtstage hielt Dilthey seinen Freunden und Schülern eine Rede, in der er ihnen einen Überblick über seine Lebensarbeit gab; in ihr finden sich die eindrucksvollen Worte, die das ganze Problem von Relativität und Allgemeingültigkeit der Erkenntnis in seinem Sinne zusammenfassen und darum

auch ungekürzt hierher gesetzt werden sollen: „Ein scheinbar unversöhnlicher Gegensatz entsteht, wenn das geschichtliche Bewußtsein in seine letzten Konsequenzen verfolgt wird. Die Endlichkeit jeder geschichtlichen Erscheinung, sei sie eine Religion oder ein Ideal oder philosophisches System, sonach die Relativität jeder Art von menschlicher Auffassung des Zusammenhanges der Dinge, ist das letzte Wort der historischen Weltanschauung, alles im Prozeß fließend, nichts bleibend. Und dagegen erhebt sich das Bedürfnis des Denkens und das Streben der Philosophie nach einer allgemeingültigen Erkenntnis. Die geschichtliche Weltanschauung ist die Befreierin des menschlichen Geistes von der letzten Kette, die Naturwissenschaft und Philosophie noch nicht zerrissen haben - aber wo sind die Mittel, die Anarchie der Überzeugungen, die hereinzubrechen droht, zu überwinden? An der Auflösung der Probleme, welche an dieses sich in langer Reihe anschließen, habe ich mein Leben lang gearbeitet" (V,9).

Die Bestimmung des Gültigen im Relativen, die Auffassung aller Einzelerscheinungen der Geschichte als Gestaltungen und Ausdrucksformen menschlichen Wesens, das war also Diltheys eigentliches Anliegen, und er fand in der Vielfalt der Erscheinungen als einzig und absolut gültige Realität das geschichtliche Bewußtsein des Menschen. In ihm erkannte er nicht nur die letzte Instanz für die Befreiung der philosophischen Erkenntnis von aller dogmatischen Verfestigung, sondern zugleich die Möglichkeit, „in die schwankende Lage des Bewußtseins System zu bringen" (zit.bei Misch, Vorrede zu V,LXXXIV). Im historischen Bewußtsein wird nach seiner Überzeugung die Bindung des Menschen an Zeit und Ort und Standpunkt aufgehoben und damit ein neues Fundament der Erkenntnis geschaffen, sofern in ihm die Erfassung jeder einzelnen Position mit ihrer Einordnung in den Lebenszusammenhang selber verbunden wird. Vorbedingung dafür ist, daß zunächst das Bewußtsein der Relativität alles geschichtlich Wirklichen bis

in seine letzten Konsequenzen entwickelt wird; alle Zustände des Menschen auf der Erde, alle geschichtlichen Lebensformen müssen untersucht, Nationen, Religionen und Begriffe erforscht werden, damit am Ende dieses langen Weges im geschichtlichen Bewußtsein auch die Basis entstehen kann für eine gültige Erkenntnis des Wesens des Menschen. Auf diese Weise schafft das geschichtliche Bewußtsein eine Philosophie der Philosophie, in der jede Einzelmöglichkeit der Erkenntnis als Form objektivierten Lebens zugleich in ihrer Unmittelbarkeit erfaßt, wie als Glied des großen Ganzen der geistigen Welt verstanden wird. „Jeder Einzelbegriff der Philosophie wird zu einem Fall, der auf das Bildungsgesetz zurückweist, das der Sachverhalt der Philosophie enthält" (V,365).

Bis zum Ende seines Lebens hat sich Dilthey darum bemüht, diese Leistung des geschichtlichen Bewußtseins und die in ihr liegenden Folgerungen als eine Position, einen philosophischen Standpunkt, ja als den letztmöglichen philosophischen Standpunkt überhaupt aufzuzeigen. Die Durchführung gelang nicht, da er bei den Versuchen dazu im Bereich der historischen Tatbestände blieb und hier zur gültigen Erkenntnis zu kommen suchte. Die Beschäftigung mit der Universalgeschichte und ihren uferlosen Möglichkeiten erschöpfte seine Kraft; zwar wollte er grade ein Abgleiten der Erörterungen ins Empirisch-Historische und Spezialwissenschaftliche vermeiden, fand aber trotzdem nicht den Zugang zur Ausbildung der unbedingt notwendigen Voraussetzungen für eine systematische philosophische Erkenntnis. Die unaufhörlichen Bemühungen, einen Ausweg aus diesem Zwiespalt zu finden, riefen darum eine gewisse Resignation und Skepsis bei ihm hervor, und das letzte Ergebnis, das in den Altersfragmenten in Bezug auf die Möglichkeit der Erkenntnis des universalgeschichtlichen Zusammenhanges ausgesprochen wird, ist nur von neuem „die vollständige Anerkennung der Immanenz auch der als unbedingt auftreten-

den Werte und Normen im geschichtlichen Bewußtsein" (VII,290). Eine ähnliche Resignation spricht aus dem oft zitierten Wort, in dem Dilthey seinen philosophischen Standpunkt mit der im positiven Christentum gegründeten Stellung seines Freundes Yorck vergleicht: „Ist mein eigener historischer Gesichtspunkt nicht unfruchtbarer Skeptizismus, wenn ich ihn an einem solchen Leben messe? Wir müssen diese Welt leiden und besiegen, wir müssen auf sie handeln: wie siegreich tut das mein Freund: wo ist in meiner Weltanschauung die gleiche Kraft? (VIII, 231). Der Ausweg aber, den er für sich selber findet, lautet: „ich kann nur in völliger Objektivität des Denkens leben".

Lebte er aber wirklich in dieser Objektivität? Nein; diese seine Äußerung drückt nur Ziel und Willen aus, aber keine Tatsache. Wohl suchte er eine Objektivität der echten Verankerung des Denkens im Leben, aber die Objektivität, die er fand, war dennoch vom Leben entfernt, theoretisch und abstrakt. Beweis dafür ist die Formulierung des Erkenntnisproblems unter der Alternative von Relativität und Allgemein-Gültigkeit, wie wir es eben dargestellt haben. Auch hier ist eine wirkliche Bewältigung des Problems und eine Erkenntnis seines Hervorgehens aus dem Leben nicht gelungen, weil Dilthey seine Erörterung wieder von solchen Gesichtspunkten aus vornimmt, die wesensmäßig in den Zusammenhang der Wissenschaftslehre gehören: dem Begriff der Allgemeingültigkeit und dem Verhältnis von Relativität und Allgemeingültigkeit. Wir stehen also wiederum vor derselben Situation, auf die wir in Diltheys Arbeiten schon oft gestoßen sind: eigentlich philosophische Probleme werden von ihm mit intuitiver Sicherheit erkannt und formuliert, aber die Versuche zu ihrer Bewältigung bleiben in überkommenen Vorstellungen stecken, oder aber er stellt Forderungen auf, statt zu Ergebnissen zu kommen. So heißt es einmal: „Die Relativitäten müssen mit der Allgemeingültigkeit in tieferen Zusammenhang

gebracht werden". „Im geschichtlichen Bewußtsein müssen Regeln und Kraft enthalten sein, allen Vergangenheiten gegenüber frei und souverän einem einheitlichen Ziele menschlicher Kultur zuzustreben" (VIII,167). Die explizite Erörterung der Probleme aber greift nicht bis zu der Möglichkeit durch, die „völlige Objektivität des Denkens" durch Anwendung ganz anderer philosophischer Verfahrensweisen zu gewinnen, als sie die bisherige Philosophie zur Verfügung stellen konnte. Durch zu große Vorsicht und Unsicherheit brachte sich Dilthey selbst um die Früchte seiner Bemühungen, und die Philosophie, in der „das Leben frei ist vom Erkennen durch Begriffe" (VII,291), blieb undurchgeführt.

Trotz aller dieser Mängel aber hielt Dilthey mit vollem Recht unverbrüchlich fest an der Überzeugung von der philosophischen Relevanz seiner Ansätze; die „Kontinuität der schaffenden Kräfte" (VIII,291) und die Realität der Wirkungszusammenhänge des geschichtlichen Lebens, deren subjektives Zentrum er im geschichtlichen Bewußtsein des Menschen gefunden hatte, bürgten ihm für die Möglichkeit ihrer Verwirklichung. Darüber hinaus aber findet sich in Diltheys Arbeiten ein Begriff, der in der Tat einen sichtbaren Beweis für die Richtigkeit dieser seiner Auffassung darstellt und die Richtung hätte weisen können für die Durchführung seiner Intentionen. Im Begriff der „philosophischen Selbstbesinnung", der von Anfang an in allen systematischen Abhandlungen auftritt, ist die Möglichkeit für ein wahrhaftes Sichselbstverstehen des Menschen enthalten; darum wird auch die Bestimmung ihres Wesens die Zusammenfassung und den Abschluß unserer ganzen Darstellung bilden.

Vorerst aber ist es notwendig, die Methoden aufzuzeigen, mit deren Hilfe Dilthey aus den Antinomien herauszukommen, den Zirkel praktisch zu bewältigen, die Relativität der Ergebnisse auszuschließen und eine Erkenntnis des Lebenszusammenhanges selber zu gewinnen suchte.

Kapitel 2.

Die Methoden der Erkenntnis.

A.

Die Ablehnung naturwissenschaftlicher und geschichtsphilosophischer Methoden und die Forderung eines historisch-systematischen Verfahrens.

„Jeder wahre Philosoph ist es durch seine Methode. Diese aber ist nichts Ausgeklügeltes, sondern ist die aus dem Überblick entsprungene Ordnung, die Probleme zu stellen und die Mittel zu ihrer Lösung an dem einzelnen Punkte zu konzentrieren. Das Neue an meiner Methode liegt in der Verknüpfung des Studiums des Menschen mit der Geschichte" (zit.bei Misch, V,XLIX). Diese Worte Diltheys gehören nach dem Bericht von Misch noch in die Zeit vor dem Erscheinen der „Einleitung in die Geisteswissenschaften", sie könnten jedoch ebenso in den Fragmenten der letzten Jahre ihren Platz haben, wo die Verknüpfung des „Menschen mit der Geschichte" immer mehr als die Zentralidee alles Philosophierens hervortritt. Welchen wissenschaftlichen und nicht wissenschaftlichen Ausdruck Dilthey für diese Verbindung jeweils fand, haben die Analysen des I. Teiles ausführlich dargelegt; jetzt ist es unsere Aufgabe, nach dem Vorgang dieser Verknüpfung selber zu fragen. Selbstverständlich handelt es sich aber auch hier nicht darum, eine vollständige Darstellung der verschiedenen Methoden zu geben, die Dilthey nacheinander oder gleichzeitig angewendet hat; darüber geben die Arbeiten von Stein, Landgrebe und Katsube Aufschluß. Die Methodenfrage ist nur insofern für uns von Belang, als in der jeweiligen Auffassung und Behandlung des Methodischen durch Dilthey immer zugleich seine Stellung zu Gegenstand und Wesen der Philosophie selber sichtbar wird. Die bisherige

scharfe Trennung von Gegenstand und Methode der Philosophie und die Ausschaltung aller methodischen Probleme in unserer Darstellung ist wiederum nur um der größeren Durchsichtigkeit der Einzelzusammenhänge willen vorgenommen worden; in Diltheys Werk geht Beides in einander über, wie er auch seine ganze philosophische Arbeit einmal als Bemühung um eine neue Methode des Philosophierens bezeichnet hat. Die Methodenlehre Diltheys wird von uns also von dem Gesichtspunkt aus erörtert werden, wie der Bezug von Methode und Gegenstand im wissenschaftstheoretischen und im lebensphilosophischen Zusammenhang jeweils aufgefaßt wird, und in welcher Weise die Anwendung der einen oder anderen Methode zur Bewältigung der Antinomie von Leben und Denken beitrug.

Damit für solche Behandlung des Problems wiederum der rechte Hintergrund geschaffen werde, beginnen wir unsere Darlegungen - wie in den Abschnitten zur Strukturpsychologie und Hermeneutik - zunächst mit der Darstellung der Positionen, gegen die Dilthey sich abgrenzte. Dabei handelt es sich um dieselben Probleme, von denen mittelbar schon gesprochen wurde bei der Erörterung des Positivismus und Empirismus einerseits und der Metaphysik andererseits; nur sind nunmehr die Methoden selber das Thema, während dort die Wissenschaften, die sich ihrer bedienten, im Zentrum des Interesses standen.

Die Anwendung naturwissenschaftlicher Methoden auf das Gebiet des Geistigen überhaupt wurde von Dilthey deshalb so scharf abgelehnt, weil dabei unter dem Deckmantel der Wirklichkeitsnähe gerade eine Verfälschung der Wirklichkeit statt hat. Während für ihn das Erleben die einzige und wahrhafte Quelle der Wirklichkeitserkenntnis ist, geht das psychologische Denken von theoretischen Erklärungselementen aus und legt seinen Forschungen Hypothesen zugrunde, die je nach Bedarf beliebig vermehrt werden. Die Annahme psychischer Reihen und die Konstruktion psychophysischer Parallelismen oder physiologischer Zwischen-

glieder bei seelischen Vorgängen sind solche Versuche, eine Anwendung der Methoden der naturwissenschaftlichen Psychologie auf das wirkliche Leben zu ermöglichen; aber weder sie noch das „ermüdende Geklapper der Worte Induktion und Deduktion" (I,108) können die Lücke zwischen Theorie und Leben schließen. Der Geist untersteht seinen eigenen Gesetzen, das Leben läßt sich nicht einfangen ins Experiment.

Naturwissenschaftliche Methoden können also nicht zu einer Bestimmung des Wesens des Menschen verhelfen; - inwiefern ist aber auch die Methode der Geschichtsphilosophie nicht anwendbar?

Die geschichtsphilosophischen Theorien sind falsch, weil sie in Wahrheit nicht anders aufgebaut sind als die Versuche der Naturwissenschaften; ihre Methoden arbeiten ebenso konstruktiv und willkürlich wie jene. Der Unterschied besteht nur darin, daß hier nicht eine Hypothese den Ausgangspunkt bildet, sondern die Annahme einer Idee, einer Formel oder eines apriorischen Prinzips, das von außen an die Wirklichkeit herangetragen wird; und ihr Verfahren ist nicht Experiment und Induktion, sondern die „geniale Anschauung" (I,104). Ebenso unfruchtbar sind auch die Methoden der Soziologie, die das Studium des menschlichen Geistes abhängig macht von den Ergebnissen der Biologie und ihren Gesetzen und damit die Möglichkeit negiert, daß Psychisches und Geistiges unmittelbar erfaßt werden könne. Soziologie ist eine „naturalistische Metaphysik der Geschichte" (I,105). Geschichtsphilosophie und soziologische Methoden führen also ebenso vom Ziele fort wie die Verfahrensweisen der Naturwissenschaft. „Objektive" Erkenntnis des Geistigen ist nur möglich auf dem Boden der ganzen und lebendigen Wirklichkeit; d.h. aber unter Anerkenntnis der Tatsache, daß es „immanente Antinomien im Felde der Erkenntnis der in der Erfahrung gegebenen Wirklichkeit selber gibt" (V,175). Die Wirklichkeit selber läßt sich letztlich nicht in Begriffe auflösen, sondern kann nur erfaßt werden unter Anwendung

von Methoden, die diese Tatsache in ihre Erörterungen einbeziehen. Eine „Erklärung" des Seelischen ist unmöglich, es kann nur erfahren und erlebt werden. Dilthey sieht den Weg zu solcher „Erfahrung" und d.h. zur praktischen Überwindung der Antinomien in der Ausbildung des historisch-systematischen Verfahrens. Was versteht er darunter? Wie realisiert er die Verknüpfung des Studiums des Menschen mit der Geschichte?

B.

Die Verfahrensweisen der historisch-systematischen Methode.

a. Das psychologische Verfahren der zergliedernden Beschreibung.

Zunächst eine Vorbemerkung: auch für die Erörterung der Methodenfrage in Diltheys Philosophie gilt, was in den vorigen Kapiteln über die Trennung von wissenschaftstheoretischer und hermeneutischer Fragestellung gesagt wurde. Wenn bestimmte Methoden nur der einen und andere nur der anderen Richtung zugeordnet werden, so heißt das nicht, daß bei Dilthey selbst eine solche prinzipielle Scheidung durchgeführt sei. Es handelt sich auch hier wieder nur um den Aufweis einer größeren wesensmäßigen Zusammengehörigkeit im einen oder anderen Sinne.

„Die Analysis, die von dem Zusammenhang der in die Wissenschaften erhobenen Bezüge des Menschen in den Lebenszusammenhang derselben zurückgeht, ist Philosophie -"; dieses Wort soll bei der Behandlung der Methodenlehre zum dritten Male im Zentrum der Erörterungen stehen, nur liegt der Akzent jetzt an anderer Stelle als früher. In den vorangegangenen Kapiteln suchten wir das Wesen des Lebenszusammenhanges zu erfassen, in den die Philosophie zurückgreifen muß, um zu echten Erkenntnissen zu gelangen; jetzt fragen wir nach dem Weg, auf dem dies

Ziel zu erreichen ist und erhalten wiederum aus unserem Zitat die Antwort: Philosophie ist Analysis. Diese Definition hat für alle Phasen der Diltheyschen Arbeit Gültigkeit; ihr Inhalt aber wechselt, je nach der Art der Problemgestaltung im ganzen. Darum müssen die verschiedenen Verfahrensweisen entsprechend ihrer inneren Zugehörigkeit zum wissenschaftstheoretischen oder lebensphilosophischen Zusammenhang erörtert werden: zur Ausbildung der Strukturpsychologie und Anthropologie als Grundwissenschaft vom Menschen gehört im Methodischen das psychologische Verfahren, wie es Dilthey in den „Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie" dargelegt hat; zur Hermeneutik gehört das eigentlich philosophische Verfahren des nacherlebenden Verstehens. Was bedeuten Beide nun im einzelnen?

Die Durchführung des psychologischen Verfahrens geschieht auf dem Wege der Beschreibung und Zergliederung, nicht aber der Erklärung und Konstruktion. „Unter Analysis verstehen wir überall gleichmäßig die Zergliederung einer gegebenen komplexen Wirklichkeit. Durch die Analysis werden Bestandteile gesondert, die in der Wirklichkeit verbunden sind" (V,174). Solche Definition des Wesens der Analysis hat nun zwar sowohl Gültigkeit für das naturwissenschaftliche wie für das geisteswissenschaftliche Verfahren; die Verschiedenheit beider Methoden liegt aber nach Dilthey darin, daß die Analysis in der beschreibenden Psychologie wohl einzelne Bestandteile aus der Ganzheit des Seelenlebens herauslöst und als solche beschreibt, sie aber doch immer in Zusammenhang mit der ursprünglichen Ganzheit der Menschennatur sieht, während die erklärende Psychologie den Zusammenhang nur durch die Verbindung isolierter Bestandteile herstellen kann. Die Ansatzstelle für die Analysis bilden die systematischen Einzelwissenschaften des Geistes und der Geschichte; denn nur hier ist die Ganzheit des Seelenlebens zu finden. Ihre erste Aufgabe ist es,

die geschichtlichen Gegebenheiten in Einzelzusammenhänge aufzulösen und ihre Bildungsgesetze zu ergründen; das aber geschieht durch Anwendung der Vergleichung, der Typologie und des Analogieschlusses. Eine vergleichende Wissenschaft ist auszubilden, die die einzelnen geistigen Tatbestände nebeneinander betrachtet und durch Vergleichung Charakter und Wert der einzelnen Realitäten objektiv und allgemeingültig feststellt. Noch in den „Ideen" und den „Beiträgen" steht Dilthey auf dem Standpunkt, daß die Singularität, die Individuation durch historische Vergleichung und „freie Verwertung der Analogie" zum Zweck der Verallgemeinerung" (V,269) zu bestimmen sei, während sein Freund Yorck, der in diesen Dingen tiefer sah, schon nach der ersten Lektüre des Manuskriptes der „Beiträge" vor einer zu starken Heranziehung der Analogie dringend warnt und auch den Begriff der vergleichenden Wissenschaft für bedenklich hält. „Das sich Bewegen von Leben zu Leben, die Art des historischen Verstehens und der Erfassung von Persönlichkeit vollzieht sich ohne Vergleichung, oder wenigstens ist diese nicht wesentlich", heißt es in einem Brief vom 15.1.96, und Yorck fügt sehr fein hinzu, daß Diltheys „eigene Darstellung den Terminus schon überschreite" (Briefwechsel S.202). Und das ist in der Tat so: der ganze Aufbau und Ausbau des analytischen Verfahrens enthält auch in diesen grundlegenden Schriften der mittleren Zeit schon implizit die Tendenzen in sich, die wir als lebensphilosophische bezeichnet haben; sie können nur nicht zur Auswirkung kommen infolge der dominierenden wissenschaftstheoretischen Einstellung. Auch in den „Ideen" und den „Beiträgen" wird in Erlebnis der letzte Grund gesucht für die Möglichkeit aller Vergleichung und Analysis, aber die eigentliche Ausbildung des darauf gründenden systematischen Verfahrens geschieht doch erst in den Altersfragmenten.

So erkennen wir die inneren Widersprüche der Strukturpsychologie jetzt von einer neuen Seite:

die Anwendung der „psychologischen Methoden", der Vergleichung, Analogie und Typologie im Dienste der „Beschreibung" des Seelenlebens verhindert die Durchführung der eigentlichen Intention Diltheys zu einer Erfassung des ganzen Menschen und bewirkt die Auffassung seines Wesens als eines Zusammenhanges von Strukturen. In der Hermeneutik des geschichtlichen Lebens dagegen sind mit dem Gegenstand auch die Methoden der Philosophie vertieft und verwandelt; aus einer echten Erfassung des Erlebnisses entsteht die Ausbildung des hermeneutischen Verfahrens des Lebens-Verstehens im eigentlichen Sinne. Welche Form hat hier die Analysis des Lebenszusammenhanges?

b. Das hermeneutische Verfahren des nacherlebenden Verstehens.

Der methodische Grundbegriff der Hermeneutik ist das Verstehen; seine Erfassung und Fixierung, sowie der Bezug des Verstehens zum Wesen des Erlebens sind eins der wichtigsten Themen der Altersschriften. Das Verstehen hat seinen Ursprung im Erleben, das jetzt nicht, wie in der Wissenschaftstheorie, als ein letzter nicht weiter zu analysierender Grenzbegriff erscheint, sondern als das Zentrum aller Erkenntnisvorgänge. In ihm wurzelt also das Verstehen und bildet die Brücke zwischen Erlebnis und Erlebnis-Ausdruck, Erleben und Objektivation des Lebens. Der Verstehende vollzieht im subjektiven Erleben ein Nacherleben der objektiven Lebensäußerungen und überwindet in solchem schöpferischen Vorgang die Kluft zwischen subjektivem und objektivem Geist. Verstehen ist ein schöpferischer Vorgang, in dem die Gestaltungen des Lebens sich selber bewußt werden; denn „Gestaltung ist eine allgemeine Eigenschaft des Lebens. Blicken wir tiefer in dasselbe, so ist auch in den ärmsten Seelen Gestaltung" (VII,232/33). Wird dieser Prozeß im Nacherleben und Verstehen festgehalten, so wird

Leben als Teil des Lebensganzen offenbar.

Läßt sich aber dieser Verstehens-Vorgang auch noch als geschichtssystematisches Verfahren bezeichnen? Diese Frage ist insofern zu bejahen, als auch der Verstehensvorgang bei geschichtlichen Tatbeständen ansetzt und nur der Begriff der Geschichte selber ein anderer geworden ist. Statt geschichtlicher Einzelwissenschaften und ihrer Ergebnisse ist nunmehr die Universalgeschichte Thema geworden, und das Verstehen sucht eine Systematik des geschichtlichen Lebens zu schaffen statt einer Aufgliederung und Zusammenordnung geschichtlicher Einzelzusammenhänge. Statt Geschichtssystematik eine Systematik des geschichtlichen Lebens - in dieser Formel ist die ganze Doppelrichtung des Diltheyschen Philosophierens enthalten und zugleich damit die jeweilige Antwort auf die Frage nach der Möglichkeit einer systematischen Philosophie als Philosophie der Geschichte.

Die Systematik des geschichtlichen Lebens läßt sich mit Hilfe des methodischen Prinzips des Verstehens aufbauen, weil Erleben und Verstehen ursprüngliche Wesenszüge des Menschen als geschichtlicher Lebendigkeit sind; sie vollziehen sich innerhalb der geschichtlichen Sphäre der Gemeinsamkeit zwischen den Menschen. (So leben wir z.B. als Verstehende in der Sprachgemeinschaft, ehe wir sprechen können.) Es gibt einen „Eindruckspunkt", einen „Lebenspunkt" (V,282) zwischen den Lebendigkeiten, in dem das Erleben sich konzentriert in der Weise einer Kraftübertragung vom einen Leben zum anderen, und an dem das Verstehen einsetzt als ein ebenso ursprünglicher und unerklärbarer Vorgang wie das Erleben selbst. Nicht durch Analogie oder Vergleichung entsteht also die Verbindung zwischen objektivem geistigen Ausdruck und subjektiver Lebendigkeit, sondern durch Kraftübertragung in der Berührung zweier Lebendigkeiten oder, wie Dilthey auch sagt, „durch Transposition aus der Fülle eigener Erlebnisse dringt das Verstehen in die fremden

Lebensäußerungen ein" (VII,118), in die Lebendigkeit anderer Personen und objektiver Geistesgebilde. Auch das Verstehen vergangener Erlebnisse geschieht mit Hilfe solcher Transposition; denn auch die vergangenen, im Ausdruck fixierten Erlebnisse sind nicht völlig vergangen, sondern reichen in ihrer eigentlichen Substanz in die Gegenwart hinüber. Das Verstehen ist ein irrationaler dynamischer Vorgang zwischen Leben und Lebensausdruck; es ist selbst ein Stück des Lebens, das in ihm sich selber erfaßt und den immer neuwerdenden, immer sich wandelnden und doch gültigen Gehalt seiner Gestalten sichtbar werden läßt. „So ist in allem Verstehen ein Irrationales, wie das Leben selber ein solches ist; es kann durch keine Formeln logischer Leistungen repräsentiert werden. Und eine letzte, obwohl ganz subjektive Sicherheit, die in diesem Nacherleben liegt, vermag durch keine Prüfung des Erkenntniswertes der Schlüsse ersetzt zu werden, in denen der Vorgang des Verstehens dargestellt werden kann. Das sind die Grenzen, die der logischen Behandlung des Verstehens durch dessen Natur gesetzt sind" (VII, 218).

Auflösung der Geschichte in Einzelzusammenhänge, sowie psychologische Vergleichung der geistigen Tatsachen und andererseits Verstehen des Lebensganzen aus den Gestalten des geschichtlichen Lebens - das sind die beiden Wege, auf denen Dilthey zur Erfassung des Wesens des Menschen zu gelangen suchte. Daß auch der Weg des Verstehens nicht zum Ziele führte, liegt - außer an den früher dargestellten Schwierigkeiten im Wesen der Hermeneutik - an der ungenügenden Überführung des irrationalen Verstehensvorganges in den eigentlichen Erkenntnisprozeß, d.h. aber an der mangelhaften Bestimmung des Wesens des Denkens. Von der besonderen und merkwürdigen Rolle des Denkens im Zusammenhang der Diltheyschen Philosophie, haben wir schon mehrfach gesprochen; sie hat ihren Grund darin, daß es in seinem eigentlichen Wesen von Dilthey niemals unmittelbar unter-

sucht worden ist, sondern nur dem Verstehensvorgang irgendwie angegliedert wurde. In welcher Weise das geschah, muß im einzelnen noch dargelegt werden, d.h. aber die Frage des Bezuges von Leben und Denken ist nochmals aufzurollen, jetzt aber als methodisches Problem. Inwiefern hat Dilthey eine Bewältigung des Problems des Denkens versucht, und wie weit ist sie ihm gelungen?

C.

Der Bezug von Leben und Denken als methodisches Problem.

Im Jahre 1897 schreibt Dilthey an seinen Freund Yorck: „Die Philosophie ist eine Aktion, welche das Leben, d.h. das Subjekt in seinen Relationen als Lebendigkeit zum Bewußtsein erhebt und zu Ende denkt" (Briefwechsel, S.247). Dieses Wort hat sowohl für die wissenschaftstheoretische wie für die lebensphilosophische Erörterung des Wesens der Philosophie Gültigkeit; es ist aber jeweils in anderem Sinne zu verstehen. In der Frühzeit ist die Bestimmung der inneren Erfahrung die primäre Aufgabe; innerhalb ihrer wird auch dem Denken sein Ort zugewiesen. Eine Isolierung der Intelligenz wird von Dilthey abgelehnt; daraus aber ergibt sich die Notwendigkeit der Bestimmung des Gesamtzusammenhanges der Tatsachen des Bewußtseins, der Willenskräfte, Gefühlsrichtungen und Wahrnehmungselemente. Das „Subjekt in seinen Relationen als Lebendigkeit" ist dann die Totalität der Menschennatur, deren Strukturen herauszuheben und zu bestimmen sind. Dies aber soll mit Hilfe des zergliedernden und beschreibenden Verfahrens der Strukturpsychologie geschehen, bei dem das Denken nur Hilfsdienste zu leisten hat in Form der begrifflichen Festlegung der Ergebnisse.

Welche Rolle spielt dem gegenüber das Denken im Zusammenhang der Hermeneutik? Wie stellt sich hier

die Relation: Leben - Denken dar? In den Erörterungen über das Verstehen wird das Denken insofern in den Gang des Erkennens eingeordnet, als es im Erkenntnisprozeß den Vorgängen des Erlebens und Verstehens als drittes Glied hinzugefügt wird; es hat die Aufgabe, die irrationalen Erfahrungen des Erlebens und Verstehens in die Sphäre des Gültigen zu erheben. Dilthey sagt: „Es ist immer wieder das Geschäft des Denkens, die im Bewußtsein in und zwischen diesen Realitäten des Lebens bestehenden Beziehungen aufzufassen und von dem so zu klarem deutlichen Bewußtsein gelangten Singularen, Zufälligen, Vorgefundenen zu dem in ihm enthaltenen notwendigen und allgemeinen Zusammenhang fortzuschreiten" (VII, 7). Das Denken ist die Fortführung des Erlebens und Verstehens; es besteht „eine direkte Linie von Repräsentationen, die vom Erlebnis bis zur Ordnung der Begriffe läuft, in der es denkend aufgefaßt wird" (VII,139). Diese Definition enthält denselben Gedanken wie das Briefwort von der Aktion der Philosophie als Zu-Ende-Denken des Lebens; das Denken verleiht also nach Diltheys Überzeugung durch die Steigerung der Bewußtheit dem Erlebnis Dauer und Festigkeit, eine Festigkeit, die aber immer wieder bedroht wird durch die Weiterentwicklung des Lebens selber; darum verstehen wir das Leben immer nur „in einer beständigen Annäherung" (VII,236).

Außer diesem Begriff des explizit vollzogenen Denkens kennt Dilthey noch eine andere Form: „ein schweigendes Denken", das dem Erlebnis selber schon einwohnt und ihm die „subjektive Sicherheit" verschafft, von der oben die Rede war. Es ist wesensmäßig einer begrifflichen Fixierung entzogen, aber als Realität vorhanden und Ursprung der Tatsache, daß „das Leben das von innen Bekannte" ist (VII, 261), und daß das empirische Bewußtsein das Sich-Wissen des Lebens immer schon enthält. Dilthey interpretiert dieses ursprüngliche Ineinander von Leben und Wissen sehr schön am Verstehen des musikalischen Vorganges. „Da ist keine Zwiefachheit von

Erlebnis und Musik, keine doppelte Welt, kein Hinübertragen aus der einen in die andere. Das Genie ist eben das Leben in der Tonsphäre, als wäre sie allein da, ein Vergessen jedes Schicksals und jedes Leides in dieser Tonwelt und so doch, daß alles dieses darin ist" (VII,222). Erst wenn das Leben aufgehalten wird in diesem Dahingleiten tritt eine Scheidung von Erlebnis und Wissen ein, die sich zunächst als Standpunkt der Reflexion und des Zweifels bemerkbar macht, der immer durchlaufen werden muß als Vorstufe zum objektiven und gültigen Wissen. Erst auf Grund des schweigenden Denkens wird also auch das gewußte und bewußte, das diskursive Denken möglich, das selber auch kein abstraktes Wissen ist, weil es alle die Kräfte in sich enthält, die im Vorgang des Erlebens und Verstehens zur Auswirkung kommen. Das Denken als Vollendung des Verstehens hat den Charakter des „Fortgezogenwerdens, das nach Verhältnissen der Verwandschaft von dem gegebenen Einzelnen zum Ganzen fortschreitet" (VIII, 147). Es ist Begrenzung und Steigerung, Verfestigung und Vollendung des Lebens zugleich.

Ist aber mit dieser Bestimmung des Übergangscharakters des Denkens wirklich sein Wesen erfaßt? Ist die prinzipiell unauflösliche Antinomie „praktisch" überwunden? Ist der Vorgang der Objektivierung aufgeklärt?

Dilthey hat das „Leben" zur Grundlage und zum Ausgangspunkt der philosophischen Erkenntnis gemacht und dadurch der Philosophie neue Wege gewiesen; er hat aber auch das „Leben" zum methodischen Prinzip und Ausgangspunkt gemacht - daran ist er gescheitert. Leben ist in Wirklichkeit kein methodisches Prinzip, mit dessen Hilfe sich eine Erkenntnis des Lebens gewinnen ließe; es ist ein Faktum und gehört als ursprünglichste Realität einer anderen Sphäre an als das Denken. Darum kann Dilthey auch nur Aussagen machen über das Wesen des Lebens und des Erlebnisses einerseits und die Objektivationen andererseits, aber der Vorgang des

Objektivierens zwischen den beiden Enden wird trotz aller Beschreibungen des Verstehens nicht klar, ebensowenig wie das eigentliche Zustandekommen der Bewußtheit und die Rolle des Denkens dabei. Denken als formalbegriffliches Bestimmen und als produktives Lebens-Denken, Denken als generelles Wissen und Denken als Erkennen, Denken als Bewußthaben und Denken als Bewußtmachen, alle diese Begriffe stehen ohne innere Ordnung nebeneinander, und die Feststellung der Antinomien, sowie die Erkenntnis der letzten Unerklärbarkeit des Lebens und seiner Geheimnisse ist darum Anfang und Ende der philosophischen Ergebnisse Diltheys. „Leben und Nacherleben bilden Grundlage und beständigen Untergrund der logischen Operationen, aber dem Verstand sind die Leidenschaften, das Opfer, die Hingabe des Selbst an die Objektivität undurchdringlich: nie kann Erleben in Begriffe aufgelöst werden, aber ihre dunklen tiefen Töne begleiten, wenn auch nur leise alles begriffliche Denken in den Geisteswissenschaften" (VII,331).

Kapitel 3.

Philosophische Selbstbesinnung als inneres Ziel der Philosophie.

A.

Philosophische Selbstbesinnung als Methode und Gegenstand der Philosophie.

Auf die verborgene, aber zentrale Bedeutung des Begriffs der philosophischen Selbstbesinnung für die gesamte Arbeit Diltheys haben wir schon mehrfach hingewiesen und behauptet, daß die neue Weise des Philosophierens, die Dilthey suchte, in Wahrheit um diesen Begriff hätte zentriert werden müssen; die Richtigkeit dieser Behauptung muß nunmehr nachgewiesen werden. Sicher ist jedenfalls, daß Diltheys ganze Lebensarbeit philosophische Selbstbesinnung gewesen ist; ja er dürfte wohl sogar das Wort Nietzsches auch für sich in Anspruch nehmen: „Der hier das Wort nimmt, hat nichts bisher getan, als sich zu besinnen. Als ein Philosoph und Einsiedler aus Instinkt, der seinen Vorteil im Abseits, im Außerhalb, in der Geduld, in der Verzögerung, in der Zurückgebliebenheit fand"; - und auch wie Nietzsche einer, der (trotz aller Unabgeschlossenheit seiner Ergebnisse) „den Nihilismus hinter sich, unter sich und außer sich" lassen wollte (Vorrede zum „Willen zur Macht").

Was also ist philosophische Selbstbesinnung in Diltheys Sinne? Und zunächst die Vorfrage: ist philosophische Selbstbesinnung ein methodisches Prinzip, oder ist hierin auch der Gegenstand der Philosophie mitgegeben?

In erster Linie wird der Begriff der Selbstbesinnung von Dilthey als methodisches Prinzip aufgefaßt; so spricht er in der „Einleitung in die Geisteswissenschaften" schon von „erkenntnistheoreti-

scher Selbstbesinnung" (I,95) als dem Weg zur Erkenntnis der gesellschaftlich-geschichtlichen Wirklichkeit, und der späte Aufsatz über das „Wesen der Philosophie" (1907) handelt von der „universalen Selbstbesinnung, in der sich die persongestaltende Kraft einerseits und die Tendenz auf Begründung und Zusammenhang andererseits verbindet" (V,407). In diesen Bezeichnungen kommen wieder die beiden Richtungen der Dilthey'schen Fragestellung zum Ausdruck, und die ganze Arbeit Diltheys könnte daher auch ein Weg von der erkenntnistheoretischen zur universalen Selbstbesinnung genannt werden. Was verstand Dilthey nun unter Selbstbesinnung im methodischen Sinne?

Der Begriff der erkenntnistheoretischen Selbstbesinnung ist ohne weiteres klar: er bezeichnet das psychologische Verfahren der Strukturpsychologie, in dem das „Selbst" sich als Strukturzusammenhang des Seelenlebens herauskristallisiert, im Einzelnen wie in den Gegebenheiten der geistigen Welt. Im Begriff der universalen Selbstbesinnung liegt dagegen die Richtung auf eine unmittelbare Erfassung des Wesens des Menschen als geschichtlicher Lebendigkeit, die aber von Dilthey als Besinnung an Hand der Universalgeschichte aufgefaßt wird. Er orientiert sich in der Geschichte, was Selbstbesinnung sei, anstatt wirklich unmittelbar eine Selbst-Besinnung zu vollziehen. Immerhin ist es charakteristisch, daß sich die Spätschriften vielfach mit dem Wesen der Selbstbesinnung beschäftigen; das geschieht im Anschluß an grundsätzliche Erörterungen über die Bedeutung der Selbstbiographie. Die Tatsache der Selbstbiographie war für Dilthey eine Frage von allergrößter Wichtigkeit, weil er in ihr einen sichtbaren, konkreten und zugleich objektiv gültigen Ausdruck der Selbstbesinnung sah. In der Selbstbiographie wird der Vorgang der Selbstbesinnung nach Diltheys Auffassung real vollzogen, und ein Zugang eröffnet sich zum Geheimnis der menschlichen Seele. Darum sind die Selbstbiographien für

Dilthey „der direkteste Ausdruck der Besinnung über das Leben" (VII,198). In der Selbstbiographie wird ausgesprochen, was ein individuelles Leben vom Lebenszusammenhang in sich selber weiß; das Menschliche wird in ihr zum Dokument, das irgend eine der menschlichen Möglichkeiten des Daseins vergegenwärtigt. Da sich aber der Mensch im Grunde nicht aus sich selber versteht, sondern aus den großen geistigen Zusammenhängen, denen sein Leben jeweils eingeordnet ist, so ist Selbstbesinnung immer zugleich Besinnung über die Welt, in der ein Mensch lebt. Je größer der Reichtum und die Tiefe einer Natur ist, umso mehr wird sogar ihre Selbstbiographie nicht nur die Wiedergabe eines einzelnen individuellen Schicksals enthalten, sondern paradigmatisch sein für eine Möglichkeit der Lebensauffassung und Lebensbewältigung überhaupt. An der Tatsache der Selbstbiographie wird also von neuem einsichtig, daß Welt und Selbst, Weltbesinnung und Selbstbesinnung im Wesen des Menschen ursprünglich zusammengehören. Diese Erkenntnis wird von Dilthey in den folgenden beiden sich scheinbar widersprechenden Äußerungen formuliert: „Die Besinnung eines Menschen über sich selbst bleibt Richtpunkt und Grundlage (für das Philosophieren") (VII,204) und: „Der Mensch erkennt sich nur in der Geschichte, nie durch Introspektion". (VII,279). Den Widerspruch zu beseitigen, d.h. die Richtigkeit des Nebeneinanders beider Sätze aus dem inneren Zusammenhang zwischen ihnen aufzuzeigen, wäre Aufgabe einer explizit durchgeführten Selbstbesinnung gewesen.

Neben der Selbstbiographie sieht Dilthey noch eine weitere Möglichkeit zur Erfassung des Vollzugs der Selbstbesinnung: die Biographie. Ihre Bedeutung liegt darin, daß sie „die literarische Form des Verstehens von fremdem Leben ist, indem die Besinnung über den eigenen Lebensverlauf auf das Verständnis fremden Daseins übertragen wird". (V,247). An der Biographie läßt sich also der Vorgang des Nacherlebens und Verstehens auffassen und die

Beziehung zwischen subjektiver und objektiver Lebendigkeit im Schriftsteller und seinem Vorbild. Das „Selbst" aber, das in diesem Wechselbezug von Selbstbesinnung und Besinnung über fremdes Leben erkannt wird, ist die Lebendigkeit und Geschichtlichkeit des Menschen als solche, aufgefaßt an einem historischen Beispiel. Bis zu diesem Punkt gelangt Dilthey in seiner Analyse; der Begriff der Selbstbesinnung hätte aber darüber hinaus die Möglichkeit geboten zu einer unmittelbareren und tieferen Erfassung des Wesens des Menschen, d.h. aber zu einer Überwindung der traditionellen Gegenüberstellung von Subjekt und Gegenstand beim Vollzug des Philosophierens, wenn überhaupt einmal die Orientierung an der Geschichte aufgegeben wäre. Was ist damit gemeint? Inwiefern ist die Selbstbesinnung mehr als ein methodisches Prinzip?

Das „Subjekt" des Philosophierens ist bei Dilthey der lebendige Mensch, der die Selbstbesinnung vollzieht und als „Objekt" findet: den Menschen als ein Selbst, das sich versteht als geschichtliche Lebendigkeit. Damit sind aber im Grunde Subjekt und Objekt des Philosophierens herausgenommen aus ihrer Isolierung und Abgegrenztheit und aufgegangen in die Einheit einer Selbstauslegung des Lebens in der Besinnung über sich selbst. Nicht steht das philosophierende Ich einem außerhalb angenommenen Objekt gegenüber: - dem Menschen als Natur oder als Kreatur oder als Glied im Kosmos, - und sucht eine Methode zur Überbrückung der Kluft; sondern der subjektive Vollzug des Philosophierens wird aufgehoben in einer neuen Objektivität der Selbsterfassung, Selbstauslegung des Lebens selber. Diese „Objektivität" hat Dilthey immer gesucht, sowohl in der Wissenschaftstheorie wie in der Hermeneutik des geschichtlichen Lebens; dieses Selbstverständnis des Lebens zu schaffen - „in der Erhebung des Geistes zu seiner Autonomie" (VIII,192) - war das Ziel aller seiner Bemühungen, um eine Erkenntnis der „Objektivationen des Lebens", und um eine Bewältigung des

Zirkelproblems. Diese Objektivität zu finden, hätte sein Begriff der Selbstbesinnung den Weg weisen können; darum steht in unserer Abhandlung der Begriff der Selbstbesinnung zugleich am Abschluß der Methodenlehre und im Mittelpunkt der zusammenfassenden Erörterungen über die Bedeutung Dilthoys für die Weiterbildung der Philosophie.

B.

Die Forderung einer philosophischen Selbstbesinnung als Antwort Diltheys auf die Frage nach der Möglichkeit einer systematischen Philosophie als Philosophie der Geschichte.

Die Forderung einer philosophischen Selbstbesinnung ist also die äußerste Möglichkeit, zu der Dilthey vorstieß auf dem Wege zur Ausbildung eines neuen und echten Philosophierens; eine Möglichkeit, die nicht zur Wirklichkeit geworden ist, sondern als Ziel und Hoffnung am Rande aller Einzelergebnisse steht. Philosophische Selbstbesinnung als des Lebens Besinnung über sich selbst ist das Wesen der „Philosophie der Philosophie", die die überlieferte Systemphilosophie ablösen soll. Damit wird aber die Philosophie zu einer „Funktion" - ein Ausdruck, den Dilthey häufig zu ihrer Definition verwendet - der Aufklärung des Lebenszusammenhanges in Individuum und Gesellschaft; aus einer für sich bestehenden philosophischen Wissenschaft wird sie zu einem Bestandteil und Vorgang im Lebenszusammenhang selber. (Mehr ist aus dem Begriff der Funktion nicht zu entnehmen, der auch von Dilthey nicht näher erläutert, sondern wieder einmal aus dem mathematisch-naturwissenschaftlichen Denken übernommen wird.) Mit dieser Auflösung der systematischen Philosophie in einen Vorgang des Lebensgeschehens wird aber auch die traditionelle Scheidung in historische und systematische Behandlung der Philosophie hinfällig; alles historisch-überlieferte, philosophische

„Material" wird Anlaß und Mittel für das systematische Fragen, und die systematischen Fragen andererseits sind nicht ein freies Spiel im luftleeren Raum, sondern eine Auseinandersetzung mit der Historie. Oder wie Dilthey schon in der Habilitationsschrift von 1864 einmal formuliert: „das Synthetische muß überall zu der Kenntnis des historischen Verlaufs hinzukommen, damit sich aus dem Vorgang das Gesetz erhebe".

So wird in der Bestimmung der Lebens-Philosophie als philosophischer Selbstbesinnung der Begriff des Lebens erst vollkommen deutlich: Leben ist für Dilthey ursprünglich geisthaftes Leben, das sich in der Selbstbesinnung erfassen kann; sein Lebensbegriff steht allem Biologismus und der Annahme eines „bloßen Lebens" ebenso fern, wie dem Apriorismus, der das Leben in irgend einem Sinne in der Geisthaftigkeit apriorisch verwurzelt glaubt, geisthaftes Leben aber ist nach Diltheys Auffassung: Leben voll Bedeutung. „Jede Lebensäußerung hat eine Bedeutung, sofern sie als ein Zeichen etwas ausdrückt, als ein Ausdruck auf etwas hinweist,das dem Leben angehört" (Bd.VII,234). Die philosophische Selbstbesinnung macht die Bedeutung der einzelnen Lebensäußerungen und des Lebenszusammenhanges als ganzen sichtbar; ihr subjektives Äquivalent aber ist das historische Bewußtsein des Menschen. Philosophische Selbstbesinnung ist Sich- (d.h. in seiner Bedeutung) - Gegenständlichwerden des Sich-Wissenden (d.h. im historischen Bewußtsein sich erfassenden) Lebens. Das aber bedeutet: Philosophische Selbstbesinnung und Hermeneutik des geschichtlichen Lebens sind in ihrem eigentlichen Wesen identisch. Oder anders ausgedrückt: Im Vollzug der philosophischen Selbstbesinnung als Bewegung des Philosophierens vom Leben her zum Leben zurück vollendet sich der Kreislauf des Erkennens und ist die Möglichkeit gegeben zur echten Überwindung des Zirkelphänomens.

Philosophische Selbstbesinnung statt systematischer Philosophie, philosophische Selbstbesinnung

als Selbstauslegung des Lebens in der Besinnung über sich selbst, - mit der Feststellung dieser Forderung muß die Analyse der „Philosophie der Geschichte" abgeschlossen werden; in ihr laufen alle systematischen Versuche Diltheys zusammen, so vielschichtig und kompliziert der Begriff der Philosophie im einzelnen ist. Daß aber die verschiedenen Ansätze überhaupt in die Einheit der philosophischen Selbstbesinnung zusammengefaßt werden können, ist der Beweis für die Echtheit der Dilthey'schen Intention, von dem selber gilt, was er von Kant sagt: „Das Denken begann mit ihm zurückzugehen hinter das Gegebene der geistig geschichtlichen Einzelheiten in eine nicht erfaßbare Realität, die in der Tiefe unseres Wesens ruht - in ein Metaphysisches von neuem Charakter" (IV,47).

C.

Kritische Erörterung der Möglichkeit der Durchführung der philosophischen Selbstbesinnung als des Lebens Besinnung über sich selbst.

Warum wurde nun die Lebensphilosophie als philosophische Selbstbesinnung nicht ausgeführt? Warum ist die Selbstbesinnung des Lebens über sich selbst in der Weise, wie Dilthey versuchte, nicht zu vollenden?

In Diltheys gesamter philosophischer Arbeit finden sich zwei Gesichtspunkte, an denen er unbedingt festhält: 1. Der Ausgangspunkt alles Philosophierens muß das Leben sein und seine Fixierung in den „Objektivationen". 2. Die Grundbegriffe der Besinnung des Lebens über sich selbst sind die objektive Kategorie der Bedeutung und die subjektive Kategorie des historischen Bewußtseins. Können das aber wirklich die Ausgangspunkte für das Philosophieren sein? Und wollte Dilthey mit ihnen wirklich „Grund" legen, oder hinderte ihn die Sorge um Vermeidung „absoluter" Standpunkte immer wieder daran?

„Um nähen zu können, muß man einen Knopf in den Faden machen" (sagt Kierkegaard in seiner wundervoll realistischen Art). Um gültige philosophische Aussagen machen zu können über das Wesen des Menschen, muß es Dinge geben, die von vornherein und absolut feststehen. Diese absolute Gültigkeit hat weder der Begriff des Lebens noch der Begriff der Objektivation des Lebens, weder die Tatsache des historischen Bewußtseins, noch die Kategorie der Bedeutung. Alle diese Begriffe werden von Dilthey so unbestimmt angesetzt, daß sich die philosophische Selbstbesinnung mit ihnen nicht verwirklichen läßt. Von der Auffassung des Lebens als „nie fest werdender Lebendigkeit" wurde schon gesprochen; ihr entspricht die Kennzeichnung der Bedeutung als einer Kategorie des „Bestimmt-Unbestimmten" und die Verwendung des historischen Bewußtseins als Zentrums für die Erfassung der geschichtlichen Lebensäußerungen, ohne daß überhaupt eine systematische Analyse des Begriffs vorgenommen würde. - Von diesem Ansatz aus entfällt die Möglichkeit zur eigentlichen unmittelbaren Durchführung der Besinnung des Lebens über sich selbst, d.h. aber der systematischen Überwindung des „Zirkels" im Vollzug einer direkten sachlichen philosophischen Grundfrage. Aus ihrem Fehlen aber erklärt sich wiederum das verzweifelte Bemühen Dilthey's, von außen in das Innere der Philosophie zu gelangen: so befragt er wohl die Geschichte, was Philosophie sei, unterläßt es aber, die Philosophie zu befragen mit wirklicher philosophischer Frage, was Geschichte und Geschichtlichkeit sei. Darum wurde Dilthey bei seinen Bemühungen ruhelos im Kreise umhergetrieben: vom Leben zum Denken und von da zum Leben zurück, und charakteristisch für seine gesamte Arbeit ist das Fragmentarische der Ergebnisse und das Ungenüge an jeder erreichten Position, der Drang, über jede gewonnene Erkenntnis hinauszukommen: die „ruhelose Dialektik", die er in der überlieferten Philosophie gerade bekämpfte. Daher auch die persönliche Rast-

losigkeit, die sein Freund und Schüler Groethuysen einmal folgendermaßen charakterisierte: „In dem Gedanken, den er aussprach, lag schon ein Element, welches diesen Gedanken über sich hinausführte; in dem, was er sagte, lag es wie ein Hinweis auf etwas Weiteres, auf etwas Fernes" (Neue Deutsche Rundschau, 39.Jg. Heft 4, S.69).

Aus dem Fehlen der eigentlich philosophischen Grundfrage ergeben sich alle weiteren Unsicherheiten über die Rolle der Philosophie im geistigen Raume überhaupt; so ist z.B. das Verhältnis der Philosophie zur „Kultur" dauernd unklar geblieben. Soweit Dilthey die Philosophie als ein Teilgebiet im Kosmos der Wissenschaften auffaßte, ordnete er sie auch dem beherrschenden Wert der Kultur unter; die Philosophie ist ein Kulturgebilde, das mit den anderen Kultur-Systemen zusammen bestimmt ist, den Fortschritt der menschlichen Gesellschaft zu fördern. Philosophie ist „eine Funktion in der menschlichen Gesellschaft und ihrer Kultur" (VIII,206), und sie ist „Ausdruck des Ringens unserer gesamten Kultur, eine höhere Stufe als alle bisherigen zu erreichen" (VIII,167). Von diesem Aspekt aus ist das historische Bewußtsein das Zentrum, von dem aus alle menschlichen Lebensäußerungen nach ihrer Stellung zur umgebenden Kultur gewertet und mit der Kultur aller Zeiten in Zusammenhang gebracht werden. Dieser Auffassung der Philosophie und ihrer Rolle in der Kultur entspricht das Menschenbild, das für die Arbeiten der Wissenschaftstheorie grundlegend ist; ein Begriff des Menschen wird angenommen, wonach der Mensch ein Individuum in der Gesellschaft ist, das Denken, Wissen, Erfahrungen hat und außerdem „Kultur" macht. Diese Orientierung der Philosophie an der Kultur wird in den Fragmenten der Spätzeit verdrängt durch die Hinwendung auf eine irgendwie geahnte Möglichkeit einer in sich selbst zentrierten, von der Kultur unabhängigen Philosophie. So lehnt Dilthey hier sogar gelegentlich die Bezeichnung „Kulturwissenschaften" ab,

weil sie eine „unbeweisbare, ja einseitige Bestimmung über einen Sinn und ein Ziel der Geschichte enthalte, was eine allzu freundliche und wohlwollende Auffassung des menschlichen Wesens sei". (VII,323).

Mit der Frage nach dem Wesen der Kultur hängt weiter eng zusammen die tiefere Frage nach dem Wesen der Wirklichkeit überhaupt. Dilthey spricht zwar in allen seinen Arbeiten von der Bedeutung der Wirklichkeit für die Philosophie, setzt aber das Wesen dieser Wirklichkeit als erklärungsunbedürftig und bekannt voraus; sie ist die „ganze und volle" Wirklichkeit, die „unverstümmelte", die „empirisch gegebene", die historische, und das heißt für ihn: die wahre Wirklichkeit. Wahrheit und Wirklichkeit werden in diesem Sinne identifiziert; die Unbestimmtheit des Wesens der Wahrheit bei Dilthey aber ist der letzte Grund für die Undeutlichkeit aller anderen Begriffe: Geschichte, Kultur und Wirklichkeit. Es gibt keine einheitliche, ganze Wahrheit für Dilthey, darum muß auch ihr Wesen im Dunkel bleiben. „Das reine Licht der Wahrheit ist nur in verschieden gebrochenem Strahl für uns zu erblikken" (VIII,222). Also doch Relativismus? Hörten wir nicht, daß der Relativismus für Dilthey nicht das „letzte Wort" (V,406) sein sollte?

Nicht Relativismus, aber Resignation. Die Anerkenntnis der Unmöglichkeit einer vollständigen und einheitlichen Erkenntis der Welt soll nach Diltheys Überzeugung die Zerstörung aller Illusionen im Menschen bewirken und ihn dadurch erst wirklich frei machen für eine unmittelbare Erfassung des Lebens. Den Weg zu dieser Befreiung zu bestimmen aber war Diltheys eigenstes Anliegen, und hierin liegt das eigentlich positive und auch über die Resignation hinausführende Moment seiner Philosophie. Trotz der Ablehnung aller „festen" Positionen suchte er wahre und gültige philosophische Erkenntnis und erprobte immer neue Wege zu ihrer Verwirklichung. In dieser Tatsache liegt der Grund für die

große Wirkung der Dilthey'schen Ergebnisse auf die Philosophie unserer Zeit. Hierin liegt in der Tat eine Überwindung von Skepsis und Resignation und eine Verwirklichung dessen, was Dilthey als Ziel alles geistigen Lebens erhoffte: Lebenserfahrung, Historie, Dichtung, Philosophie: - „alles wirkt zusammen, damit der Mensch freier werde und offen für die Resignation und d a s G l ü c k d e r H i n g e b u n g a n d i e g r o ß e n O b j e k t i v i t ä t e n d e s L e b e n s !" (V, 409).

Und das ist wirklich Diltheys letztes Wort.

L e b e n s l a u f .

Am 4. Februar 1899 wurde ich als Tochter des Oberlandesgerichtsrats Dr. Baring in Leipzig geboren. Ich bin Reichsdeutsche und arischer Abstammung. An Schulen besuchte ich die Städt. Höhere Mädchenschule und die Studienanstalt für Mädchen in Dresden; an ihr legte ich 1918 die Reifeprüfung ab. Von 1918-1920 setzte ich meine Ausbildung nicht fort, sondern war als Hauslehrerin auf dem Lande tätig. Von 1920-1922 besuchte ich die Soziale Frauenschule in Dresden und bestand an ihr die Staatliche Abschlußprüfung für Wohlfahrtspflegerinnen. Darnach arbeitete ich 4 Jahre als Familienfürsorgerin in Guben (Lausitz) und Dresden. Die Staatliche Anerkennung als Wohlfahrtspflegerin erhielt ich im Dezember 1924. Von 1927 an studierte ich mit mehreren Unterbrechungen Philosophie und Sozialwissenschaften an den Universitäten Marburg, Frankfurt a.M., Heidelberg und Freiburg i.Br. Neben dem Studium arbeitete ich vielfach ehrenamtlich in der praktischen sozialen Arbeit. Von 1930-1931 wurde ich als Hilfsreferentin in das Deutsche Studentenwerk nach Dresden gerufen. Die Promotion fand am 23. Juli 1934 in Freiburg statt; Prüfungsfächer waren: Philosophie, Volkswirtschaftslehre und Arbeitsrecht. Herrn Professor Heidegger bin ich für die Förderung meiner Arbeit zu größtem Dank verpflichtet.